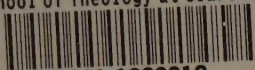


School of Theology at Claremont



1001 1383318

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

55
2320
98

ZUR GESCHICHTE DES KANONS.

Zwei Abhandlungen

von

Franz Overbeck

Dr. der Phil. u. Theol., ordentl. Prof. der Theol. an der Universität Basel.

CHEMNITZ 1880.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

PARIS
SANDOZ & FISCHBACHER
33 Rue de Seine.

ST. PETERSBURG
H. SCHMITZDORFF
(C. ROETTGER.)
Kais. Hof-Buchhandlung.
5 Newsky Prospekt.

TURIN, ROM
ERMANN LOESCHER
Via di Po 19.

NEW-YORK
E. STEIGER
22 & 24 Frankfort Street.

LONDON
WILLIAMS & NORGATE
14 Henrietta-Street,
Covent Garden.

Sr. Hochwürden

Herrn Geh. Kirchenrath

DR. KARL HASE

zur

fünfzigjährigen Feier

seiner Ernennung zum Professor der Universität Jena

in Verehrung und Dankbarkeit

dargebracht.

331642

Hochwürdiger Herr Kirchenrath!

Als ich vor siebenzehn Jahren Veranlassung hatte mir über das theologische Clima unserer deutschen Universitäten Gedanken zu machen und einigermaassen rathlos nach dem mir etwa zusagenden darunter suchte war es die freundliche Aufnahme, welche meine Scrupel bei Ihnen fanden, und ihre ermunternde Gütigkeit, die mich bewogen, mich für Jena zu entscheiden. Diese Entscheidung meines Lebens gehört zu denen, die ich noch heute nicht anders getroffen zu haben wünschte. Das Glück ein Bürger der Universität Jena zu sein habe ich aber genossen nicht ohne inne zu werden was Sie ihr sind und bedeuten, vor Allem mit jener schönen und weisen Gelassenheit, welche auch die Theologie nicht als die beste Stimmung, die wir uns in allen menschlichen Dingen erhalten können, zu schätzen nur durch Illusion sich verleiten lassen kann.

Es fehlt mir also nicht an persönlicher Ursache den Jubeltag Ihrer Jenaischen Professur mitzufeiern. Ich erlaube mir es mit diesem kleinen Hefte zu thun, mit welchem ich nicht den Gedanken haben kann den fünfzigjährigen Professor zu belehren, der noch heute nicht aufgehört hat uns ein Muster des rastlosesten Fleisses zu sein. Und wenn

auch bei der selten gewordenen, bewundernswürdigen Vielseitigkeit Ihrer Arbeiten kein Theolog auf ein Gebiet gerathen mag, auf welchem er Sie nicht träfe, so gehört das Thema der Abhandlungen, die ich Ihnen mit meinen Glückwünschen vorlege, doch nicht zu den Gegenständen, welchen Sie auch öffentlich Ihre Theilnahme vornehmlich zugewendet haben. Um so ausschliesslicher mögen Sie sie als das was sie sein sollen entgegen nehmen, als Ausdruck und Zeichen der dankbaren Erinnerung, mit welcher ich in aufrichtigster Verehrung bin und stets bleiben werde

Ew. Hochwürden ganz ergebener

Basel, im Juli 1880.

Franz Overbeck.

ZUR
GESCHICHTE DES KANONS.



Inhalt.

	Seite
Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief .	1
I. Die muthmaassliche Vorgeschichte	3
II. Die morgenländische Tradition	18
III. Die abendländische Tradition	30
A. Periode des ältesten Streits über den Hebräer- brief zwischen Abendland und Morgenland .	32
B. Periode der Ignorirung des Hebräerbriefs im Abendlande	42
C. Periode der Aufnahme des Hebräerbriefs auch in den abendländischen Kanon	50
Schluss	68
Der neutestamentliche Kanon und das muratorische Fragment	71
I. Allgemeine Unwahrscheinlichkeit der Harnack'schen Auffassung der Periode der Entstehung des Kanons	74
II. Harnack's Interpretation des muratorischen Fragments	95



Die Tradition der alten Kirche

über den Hebräerbrief.

Es liegt im Wesen aller Kanonisation ihre Objecte unkenntlich zu machen, und so kann man denn auch von allen Schriften unseres neuen Testaments sagen, dass sie im Augenblick ihrer Kanonisirung aufgehört haben verstanden zu werden. Sie sind in die höhere Sphäre einer ewigen Norm für die Kirche versetzt worden, nicht ohne dass sich über ihre Entstehung, ihre ursprünglichen Beziehungen und ihren ursprünglichen Sinn ein dichter Schleier gebreitet hätte. Was sich aber in dieser Beziehung von den meisten neutestamentlichen Schriften nur unter gewissen Einschränkungen behaupten lässt ist vom Hebräerbrief, einer der eigenthümlichsten unter ihnen, im strengsten Sinne wahr. Man kann von diesem Brief, mit Anwendung einer seiner eigenen seltsamsten Allegorien auf ihn, sagen, dass er im Kanon vor dem nach seiner historischen Entstehung fragenden Betrachter wie ein melchisedekitisches Wesen ohne Stammbaum dasteht. Wer hat ihn geschrieben? Wo und wann ist er geschrieben worden, und an wen ist er ursprünglich gerichtet gewesen? — Man weiss es nicht. Auf alle diese Fragen hat die Tradition entweder gar keine Antwort, oder sie beantwortet sie doch in anderer Art als bei den übrigen Schriften des Neuen Testaments. Sie sind daher, wovon aus der neueren Geschichte der Auslegung des Hebräerbriefs nur zu viel zu erzählen ist, gänzlich der Hypothese preisgegeben und werden mit dem gegen-

wärtigen Bestande der Quellen zur Geschichte des Urchristenthums niemals mit Gewissheit zu beantworten sein. Es lässt sich jedoch unter diesen Umständen erwarten, dass die Tradition über den Brief an die Hebräer, je weniger sie über ihn belehrt und je mehr sie, da sie keineswegs ganz stumm ist, seinen Ursprung vielmehr verhüllt, selbst nur um so interessanter sein und gewissermaassen dem Ideal einer Tradition über eine kanonische Schrift entsprechen wird. Sie scheint mir in der That die originellste Tradition zu sein, mit welcher es die Geschichte des neutestamentlichen Kanons zu thun hat. Sie ist auch schon fleissig studirt worden, und die Darstellung, die davon im Folgenden gegeben werden soll, erhebt nicht den Anspruch, dass sie die Kenntniss der Thatfachen, aus welchen diese Tradition sich zusammensetzt, vermehrte.¹⁾ Dagegen scheint mir die Deutung dieser Thatfachen, die Erkenntniss ihres inneren Zusammenhangs und ihres Interesses für die allgemeine Geschichte des Kanons, noch viel zu wünschen übrig zu lassen. Dies zu fördern ist die Absicht der folgenden Abhandlung, welcher ich nur Leser wünsche, die frei von jedem Vorurtheil oder doch des fragenden Sinnes nicht ganz ledig sind, ohne welchen eine so dunkle Geschichte wie die der alten Kirche nicht aufzuhellen ist und in welchem allein ich auch meine Meinung hier abgebe, während ich vollständig darauf verzichte, damit Bewunderer der neuesten theologischen Rabulistik zu belehren, welche es fertig gebracht hat, die Tradition über den Hebräerbrief unter gar keinem andern Gesichtspunkte als dem eines Zeugnisses für seine Abfassung durch den Apostel Paulus zu betrachten.²⁾

¹⁾ Seit Bleek ist diess überhaupt kaum geschehen. Eine gedrängte und im Wesentlichen recht correcte Uebersicht giebt neuerdings Th. Zahn in Herzog's Realencyclop. V, 668 fl. (der 2. Aufl.).

²⁾ Ich muss hier bemerken, dass ich damit nicht Biesenthal, „Das Trostsreiben des Ap. Paulus an die Hebr. Leipz. 1878,“ meine, worin man eben belehrt wird, dass der Hbf. die griechische Uebersetzung eines hebräischen Originals des Ap. Paulus ist, da ich weit entfernt bin, diesen Gelehrten für einen Rabulisten und seine Behandlung der Tradition des Hbfs. für eine rabulistische zu halten.

I.

Die muthmaassliche Vorgeschichte.

Die erste Thatsache, welche die Geschichte des Hebräerbriefs zu verzeichnen hat, ist bekanntlich sein schon von Eusebius¹⁾ bemerktes Auftauchen im sogenannten ersten Brief des Clemens von Rom an die Korinther. Es ist in der That, so stillschweigend es auch geschieht, unverkennbar, dass dieser Brief den Hebräerbrief benutzt, bisweilen geradezu ausschreibt.²⁾ Also hat der Hebräerbrief im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts schon existirt und ist insbesondere in Rom bekannt gewesen. Das wäre nun ein ungemein vielversprechender Anfang der Tradition über den Hebräerbrief, wenn es überhaupt, wie es immer noch in einzelnen Commentaren fälschlicher Weise den Anschein hat,³⁾ ihr Anfang wäre. Ungemein wichtig für das historische Verständniss des Hebräerbriefs und wahrscheinlich auch für die richtige Auffassung der Tradition über ihn sind freilich die beiden Thatsachen, welche soeben aus dem Clemensbrief erhoben wurden. Allein sie sind darin ganz unwillkürlich bezeugt, ohne dass dabei ein Wort über den Hebräerbrief fiel. Nun aber sind sie eigenthümlicher Weise die einzigen in ihrer Art, die sich überhaupt aus der Litteratur der alten Kirche erheben lassen, wenigstens der einzige sichere Beitrag dieser Kirche zur historischen Belehrung über diesen Brief, aber aus einer Zeit, in welcher sie über ihn noch gar nicht zu reden begonnen hat. Dagegen sobald die alte Kirche über den Hebräerbrief etwas zu sagen unternimmt, womit man doch erst in den Bereich der Tradition über ihn tritt, sie, wenigstens da, wo der Brief als kanonisch gilt, in einer Weise darüber redet, aus welcher an sich selbst erhellt, dass man über den Brief nichts mehr weiss oder nichts mehr wissen will, und also auch nicht das Geringste mehr über ihn zu erfahren ist.

¹⁾ K. G. III, 38, I.

²⁾ Vgl. besond. c. 36, 2—5 mit Hebr. 1, 3—5. 7. 13.

³⁾ Vgl. z. B. Kurtz, Der Bf. an die Hebr. Mitau 1869 S. 10, von Wieseler Untersuchungen über den Bf. an die Hebr. 1. Hälfte, Kiel 1861, S. 25 f. 49 f. gar nicht zu reden, nachdem schon längst (bei Bleek, Der Bf. an d. Hebr., Berl. 1828 ff. I., 92 ff.) richtig festgestellt ist, was im „Zeugniss“ des Clemens für den Hbf. liegt und nicht liegt.

Ich übergehe hier die Frage, ob vom Hebräerbrief vor seiner Aufnahme in den Kanon sich auch sonst noch Spuren in der alten christlichen Litteratur finden. Man hat solche bei Hermas, bei Ignatius, bei Justin dem Märtyrer gefunden zu haben behauptet.¹⁾ Sie sind schwach; aber wie es auch damit stehen mag, mehr würde sich doch daraus auf keinen Fall ergeben, als sich schon aus der Combination der Benutzung bei Clemens Romanus und des Auftauchens des Briefs in Kanon in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts ergibt, nämlich, dass er sich damals eines gewissen Ansehens erfreut hat.²⁾ In unzweideutiger Weise begegnet man ihm jedenfalls erst zur oben bezeichneten Zeit im Kanon wieder. Nun ist bei allen neutestamentlichen Schriften in ihrer kanonischen Form eine gewisse einfachste Gestalt der Ueberschrift als das älteste Stück der Tradition über sie anzunehmen. Diese Ueberschrift ist auch beim Hebräerbrief vor Allem zu erwägen.

Πρὸς Ἑβραίους ist die Bezeichnung dieses Briefs schon bei den ältesten Zeugen, die ihn nennen.³⁾ Sofort leuchtet ein,

¹⁾ Für Hermas vgl. F. Zahn, *Der Hirt des H.*, Gotha 1868, S. 439 und in Herzog's Realencycl. S. 667, für Justin M. von Engelhardt, *Das Christenth. Just. des M.*, Erlang. 1878 S. 367 f. Die Benutzung bei Ignatius und Polycarp getraut sich selbst Zahn *Ignat. v. Ant.*, Gotha 1873, S. 614 vgl. S. 340 kaum zu behaupten.

²⁾ Engelhardt a. a. O. S. 368 schliesst seine Ausführung über den Hbf. bei Just. mit der Frage: „Wollte man nun darauf hin, dass J. den Hbf. zu kennen scheint und sich inhaltlich mehrfach mit ihm berührt, ihn aber weder citirt noch braucht, behaupten, er habe ihn nicht als apostolische Schrift anerkannt oder geradezu verworfen?“ Eine Frage, die, soweit ich sie verstehe, gewissen Schlüssen aus Justins Verhalten zu den paulinischen Briefen entgegengehalten wird, aber hier übel angebracht ist, so lange nicht bewiesen ist, welche Veranlassung J. überhaupt hatte, den Hbf. als „apostolisch“ anzuerkennen oder zu „verwerfen.“ Oder soll gar in der angeführten Frage eine Andeutung davon liegen, dass der Brief dem J. als „apostolisch“ gegolten habe? Wogegen wer nicht im Stande ist aus der Thatsache, dass Justin eine Schrift fraglichen Ursprungs niemals nennt und vielleicht gekannt hat, den Schluss zu ziehen, dass sie ihm als apostolisch gegolten hat, d. h. in der Geschichte des Kanons das Gras wachsen zu hören, zu streiten verziehen müsste.

³⁾ Clem. Alex. bei Eus. KG. 14, 2 ff. Tertull. de pudic. c. 20. Ueber das Alter und die Beständigkeit dieser Ueberschrift handelt gut Zahn, Realencycl. S. 657 f., wo auch namentlich bewiesen ist, dass der Brief niemals als Laodicenerbrief cursirt hat und dieses insbesondere auch nicht aus Philast. de haer. 89 zu entnehmen ist.

dass es damit eine andere Bewandtniss hat als mit den Ueberschriften sämmtlicher anderer Briefe des Neuen Testaments. Denn diese Ueberschrift des Hebräerbrieves würde 1., ein Element vermissen lassen, welches sonst in keiner dieser Ueberschriften fehlt, eine Angabe über den Verfasser des Briefes, und sie steht 2., wie keine andere, die des 1. Johannesbrieves ausgenommen, auf sich selbst, sofern sie ohne unmittelbare Grundlage im Briefe ist. Mit Ausnahme der Ueberschrift des 1. Johannesbrieves nämlich sind sonst alle in der Lage ihre Elemente aus dem Briefgrusse zu schöpfen, die der katholischen den Namen des Verfassers, die der paulinischen auch die Adresse. Damit aber, dass die Ueberschrift des Hebräerbrieves in ihrer angenommenenmaassen ursprünglichsten Form nur die Briefadresse angäbe, stände sie ganz allein da. Ich finde aber diese Thatsache noch nirgends so ernst genommen, wie es sich gebührt, da sie eigentlich eine historische Unmöglichkeit enthält.

So gleichgültig man auch im Ganzen bei der Kanonisierung der apostolischen Schriften in Hinsicht auf ihre ursprünglichen historischen Beziehungen sein konnte, so gab es doch Einen Punkt, bei welchem diese Gleichgültigkeit nicht bestand, weil hier eben das Prinzip des neutestamentlichen Kanons selbst ein historisches ist, und dieser Punkt ist eben die Person des Verfassers der neutestamentlichen Schriften. Wollte man mit dem Neuen Testament nichts Anderes als apostolische Schriften sammeln, so kann keine Schrift darin jemals anonym gestanden haben.¹⁾ Aus demselben Grunde kann auch der Hebräerbrief in die Sammlung der neutestamentlichen Briefe nicht unter blosser Ungewissheit oder wenigstens unter Zweifeln über seine Herkunft gekommen sein.²⁾ Denn ein Gebilde wie der Kanon entsteht nicht unter aufrechterhaltenen Zweifeln über seine Grundlage, und ist der

¹⁾ Ich setze hier allerdings voraus, dass das N. T. auf Grund des einfachen Principes der apostolischen Herkunft seiner Theile entstanden ist. Mit neuerdings hiergegen auf Grund des muratorischen Fragments aufgestellten Ansichten über die Entstehung des Kanons setzt sich die zweite der in vorliegendem Hefte verbundenen Abhandlungen ausführlich auseinander.

²⁾ Wie sich das z. B. Bleek denkt (I, 171.) Vgl. seine Worte weiter unten S. 11.

Hebräerbrief nicht auf Grund einer bestimmten, irgend wie gewonnenen Ansicht über seinen Ursprung in den Kanon gekommen, so ist es ein Räthsel wie und kraft welchen Rechts er überhaupt hineingekommen ist. Da nun der Brief später und in der ganzen bekannten Geschichte seiner kanonischen Autorität als kanonisch niemals anders anerkannt worden ist als unter Annahme seiner apostolischen und zwar paulinischen Herkunft,¹⁾ so fragt sich, ob diess jemals anders gewesen ist, d. h. ob der Brief nicht schon ursprünglich nur als angeblich paulinischer in den Kanon gekommen ist, sei es, dass man ihn bei seiner Aufnahme in den Kanon wirklich für paulinisch angesehen, oder dass man es für möglich gehalten hat ihn dafür auszugeben. Die Frage führt freilich auf ein im Allgemeinen vollkommen dunkles Gebiet, da man bekanntlich von den ersten Sammlern des Kanons auch nicht die geringste Kunde besitzt. Das ist natürlich kein Argument dafür, dass man sich jede beliebige Vermuthung darüber, wie jene Männer bei der Entstehung des Kanons verfahren sind, gestatten darf, aber ebenso wenig eines dafür, dass es dabei nur gerade so hergegangen ist, wie es diese und jene Dogmatik verlangt. Ich glaube auch nicht, dass man gerade im vorliegenden Falle auf jede Vorstellung über den Hergang der Dinge zu verzichten braucht. Unmittelbar und deutlich reden die ersten Zusammensteller des Kanons zu uns über den Hebräerbrief allerdings nur in dessen Ueberschrift, aber es fragt sich, ob eben diese Ueberschrift, je weniger sie uns anerkanntermaassen über den Brief selbst sagt, nicht gerade darum um so beredter in anderer Beziehung ist. Nun ist der Hebräerbrief ursprünglich ein wirklicher, an eine ganz bestimmte Gemeinde gerichteter Brief gewesen, und es kann nicht daran gedacht werden, ihn überhaupt für eine Fiction zu erklären.²⁾ Damit fällt auch die Möglichkeit weg seine gegenwärtige Ueberschrift mit dem

¹⁾ Dieser Satz wird zwar streng genommen durch gewisse Erscheinungen in der Benutzung des Hbfs. bei Hieronymus und Augustin, welche später erwähnt werden sollen, beschränkt. Doch hat es mit diesen Ausnahmen eine ganz besondere Bewandniss, welche sie im gegenwärtigen Zusammenhange zu ignoriren gestattet.

²⁾ Diesen Punkt, der für alles Folgende Voraussetzung ist, hat K. R. Köstlin, Theolog. Jahrb. 1854, S. 420 ff. wohl aufs Reine gebracht,

Brief zugleich entstanden zu denken. Andererseits kann sie auch keine reine, nur auf einem aus dem Brief gewonnenen Eindruck beruhende Erfindung der ersten Ordner des Kanons sein. Denn die Kanonisirung des Hebräerbriefs gehört, wenn nicht der alexandrinischen, so doch jedenfalls der morgenländischen Kirche an, unter der Bezeichnung *ad Hebraeos* ist aber der Brief auch der abendländischen Kirche, welche über ihn eine selbständige Tradition gehabt hat, und zwar ausserhalb des Kanons, bekannt gewesen.¹⁾ Irgendwie ist also schon den Ordnern des Kanons der Titel, welchen der Brief gegenwärtig hat, überliefert gewesen. Welchen Sinn haben sie nun aber mit diesem Titel, als sie ihn aufnahmen, verbinden wollen? Neuestens wird vermuthet, dass diesem Titel „eine Tradition zu Grunde liege, nach welcher der Hebräerbrief nicht an die Gesamtkirche einer Stadt oder Provinz, sondern an den jüdischen Theil einer christlichen Ortsgemeinde oder Provinzialkirche gerichtet war.“²⁾ Dass eine Tradition dieser Art hier zu Grunde liegt, ist wohl möglich; aber ganz gewiss ist dann, dass nicht an der Erhaltung dieser Tradition den Ordnern des Kanons mit der von ihnen gewählten Ueberschrift gelegen haben kann. Man braucht diese dann nur richtig zu übersetzen: „Brief an Hebräer,“ um einzusehen, dass entweder schon die Vorlage der Ordner des Kanons diese dunkle Unbestimmtheit hatte und schon sie daher die Ueberschrift nicht mehr verstehen konnten, oder für sie die Möglichkeit noch bestand, sich deutlicher auszudrücken und die Gemeinde der hier gemeinten Hebräer anzugeben, in welchem Falle sie aber was für sie noch verständlich war für Andere unverständlich gemacht haben. Dieses darf man um so mehr behaupten, als nun die Ueberschrift einem sehr nahe liegenden Missverständniss preisgegeben war. Man hat oft in die Ueberschrift des Hebräerbriefs die bestimmte Beziehung auf palästinensische Judenchristen hineingelegt. Für diese Deutung des Wortes *Ἑβραῖοι* beruft man sich bekanntlich auf AG. 6, 1 und eine gleich anzuführende Stelle des Philo. Wird nun dagegen bemerkt, dass das Wort *Ἑβραῖοι* „nur bei ausgesprochenem Gegensatz“ so ver-

¹⁾ S. Test. de pudic. c. 20. Die Stelle wird später anzuführen sein.

²⁾ Zahn a. a. O. S. 659.

standen werden konnte, wie es an den oben bezeichneten Stellen zu verstehen ist,¹⁾ so ist darauf zu antworten, dass vielmehr der Gebrauch von *Ἑβραῖοι* bei ausgesprochenem Gegensatz, wie er an diesen Stellen vorliegt, nur dann möglich war, wenn das Wort auch bei bloß subintelligirtem Gegensatz den palästinensischen Juden bezeichnen konnte.²⁾ Wie dem aber auch sein mag, Thatsache ist, dass die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίους* sofort so verstanden worden ist, nämlich von Clemens von Alexandrien und dem von ihm vernommenen „Presbyter“.³⁾ Durch diesen Presbyter rückt aber diese Interpretation in solche Nähe der muthmaasslichen Zeit der Kanonisirung des Hebräerbriefs, dass sie fast den Charakter einer authentischen annimmt und mit grösster Wahrscheinlichkeit als der ursprünglichen Meinung der Ueberschrift, wie sie sich im Kanon befindet, entsprechend gelten kann.⁴⁾ Indessen, welches auch diese Meinung sein mag, so viel ist klar, dass die Ueberschrift dem Brief nicht entspricht. Denn unrichtig ist sie auch wenn sie palä-

¹⁾ Zahn S. 658.

²⁾ Vgl. Philo de confus. ling. c. 26 (Opp. I, 424 Mang.): *Ἔστι δὲ ὡς μὲν Ἑβραῖοι λέγουσι Φανούλα, ὡς δὲ ἡμεῖς (wir Hellenisten) ἀποστροφὴ θεοῦ*. Hier ist doch besonders klar, dass *Ἑβραῖοι* in einen Gegensatz gebracht ist, in welchen er gar nicht gebracht werden konnte, wenn nicht schon der Gebrauch des Worts an sich es gestattete, d. h. wenn es nicht gelegentlich auch insbesondere den palästinanischen Juden bezeichnete. Die grammatische Logik wäre wenigstens, erst zu belegen, welche darüber anders denken und den Umfang eines Begriffs durch blosser Gegenüberstellung eines Worts beschränken liesse. Für mich ist es übrigens hier, beiläufig gesagt, eine Frage, ob nicht 2. Cor. 11, 22. Phil. 3, 5. sich geradezu als Belege für solchen Gebrauch des einfachen *Ἑβραῖοι* anführen lassen. Viell. auch die *Συναγωγὴ Ἑβραίων* in Rom bei Schürer. Die Gemverfass. der Juden in R. Giessen 1879. S. 16 f.

³⁾ Bei Eus. KG. VI, 14, 2 ff. (Die Stt. später). Ganz unrichtig darüber Zahn S. 659. Nur im geographischen Sinne kann der „Presbyter“ Jesus einen „Apostel der Hebräer“ nennen (er müsste denn der principiellste Judenchrist gewesen sein), und hebräische Ursprache kann Clemens verständiger Weise unter keiner anderen Voraussetzung für den Hbf. postulirt haben als unter der des palästinischen Wohnsitzes seiner Hebräer. Die Sache sollte eigentlich schon durch Grimm's Bemerkung gegen Wieseler in Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Th. 1870. S. 70 erledigt sein.

⁴⁾ Diese Argumentation würde um so mehr gelten, wenn die Kanonisirung des Hbfs. von Alexandrien ausgegangen sein sollte, welcher Kirche auf jeden Fall die ältesten Zeugnisse darüber gehören. Vom Orient ist sie ja gewiss ausgegangen.

stinensische Judenchristen meint, mag dies nun allgemein zu verstehen sein, wogegen die evidente Bestimmung des Hebräerbriefs für eine bestimmte einzelne Gemeinde, oder von der Gemeinde Jerusalems, wogegen die ebenso evidente Unmöglichkeit gerade dieser Adressirung des Briefs spricht.¹⁾ Hieraus ergibt sich, dass die Ueberschrift des Hebräerbriefs nicht blos ein Zusatz ihres Urhebers zum Briefe ist, der Art wie z. B. die Ueberschriften der paulinischen Briefe, sondern ein Zusatz, welcher die wahre Bestimmung des Briefes verhüllt. Muss nun aus dem oben angegebenen Grunde als wahrscheinlich gelten, dass dieser Zusatz nicht in blosser Unkenntniss über den wahren Ursprung des Hebräerbriefs aus diesem nur erschlossen ist, sondern auf einer Tradition beruht, so ist die Vermuthung irgend welcher dabei verfolgten Absicht schwer fern zu halten. Es muss hier aber auch der Zusammenhang des Irrthums oder der Dunkelheit der Tradition über die Adresse des Hebräerbriefs mit der Verdunklung ihres Bewusstseins über den Verfasser desselben in Betracht gezogen werden. Diesem Zusammenhang entsprechend wird wer jenen Irrthum oder jene Dunkelheit aus blosser Unwissenheit erklärt auch diese Verdunkelung ebenso erklären. Allein hiergegen kann immer nur wieder daran erinnert werden, dass die Aufnahme des Hebräerbriefs in den Kanon des Neuen Testaments, d. h. in eine Sammlung, deren Autorität auf ihrem Ursprung beruht, kein vollständiges Dunkel über diesen Ursprung zur Grundlage gehabt haben kann. Muss aber die Kanonisirung des Hebräerbriefs auf einer bestimmten Ansicht über seinen Ursprung beruht haben, und ist die Wahrheit darüber verloren gegangen, so kann der Ausgangspunkt dieser Kanonisirung kein anderer gewesen sein, als entweder gewaltsame Beseitigung eines wirklich bestehenden Dunkels über den Ursprung des Briefes oder Ersetzung ursprünglicher Kunde durch

¹⁾ Die Erkenntniss dieser Unmöglichkeit, ungeachtet der relativ vorzüglichen Unterstützung, welche die Bestimmung des Hbfs. für Jerusalem in der Tradition hat, schreitet neuerdings unter den Interpreten des Briefs so unwiderstehlich vor (s. nun auch Zahn S. 663 f.), dass ich, ungeachtet der Vertreter, welche diese Bestimmung immer noch in der Litteratur hat (s. bei Grimm a. a. O. S. 46), es nicht für nöthig halte, diesen Punkt auszuführen.

eine Ansicht darüber, welche den Erfordernissen der Aufnahme des Hebräerbriefs in den Kanon entsprach. Auf jeden Fall müssen die ersten Zusammensteller des Kanons den Anspruch erhoben haben, mindestens über den Verfasser des Hebräerbriefs eine Meinung zu haben, und auf keinen Fall ist an diesem Punkt diejenige, welche sie empfehlen, auch wenn sie gar keine Tradition darüber in Händen hatten, das Erzeugniss einer harmlosen Conjekture gewesen. Denn an der ganzen Frage, ob der Hebräerbrief apostolisch sei oder nicht, hing überhaupt seine Kanonisirung. Hier ist nun die Stellung, welche der Hebräerbrief im Kanon erhalten hat, ein Punkt, an welchem wir vielleicht noch etwas von den ersten Zusammenstellern des Kanons selbst vernehmen können, bevor wir uns an die Tradition, welche die Kanonisirung des Hebräerbriefs voraussetzt, wenden.

Nun gibt es freilich auf die Frage, wo der Hebräerbrief in den ersten Sammlungen der apostolischen Schriften zum Kanon, die ihn enthielten, gestanden hat, keine unmittelbare Antwort. Aber auf Umwegen ist eine doch vielleicht zu erlangen. In der Tradition der griechischen Kirche, wie sie uns in Handschriften und nach ausdrücklichen Zeugnissen der Schriftsteller vorliegt,¹⁾ erscheint der Hebräerbrief im Kanon entweder den paulinischen Gemeindebriefen oder auch den Briefen des Apostels an Einzelne und damit überhaupt nachgestellt, also in der Sammlung der paulinischen Briefe an zehnter oder vierzehnter (letzter) Stelle.²⁾ Ganz vereinzelt kommt auch die Stellung an fünfter Stelle nach den vier paulinischen Hauptbriefen vor.³⁾ Auf jeden Fall steht der Brief stets bei den paulinischen, und es gibt keine Spur davon, dass er im Kanon jemals anderwärts gestanden hätte. Wären nun von den bezeichneten Stellungen im Kanon die nach den paulinischen Gemeindebriefen oder gar die nach den vier ersten derselben ursprünglich, so läge darin die Ab-

¹⁾ Vgl. besond. Epiph. haer. 42. p. 373 C. Petav. (Opp. II, 390 Dindf.)

²⁾ S. Bleek I, 169 ff. Tischendorf Nov. Test. graece. Edit VIII crit. mai. II, 779 f.

³⁾ Es ist dies wenigstens vermuthlich die Stellung des Briefs in der Vorlage des Cod. B gewesen. S. Bleek S. 172. Tischendorf S. 662.

sicht dem Hebräerbrief das Ansehen eines paulinischen Briefs zu geben unmittelbar vor. Allein nehmen wir auch mit Bleek an, ursprünglich sei der Hebräerbrief im Kanon sämtlichen paulinischen Briefen nachgestellt worden, und jene anderen Einordnungen seien die immer schärfer gezogene Konsequenz der Voraussetzung seiner paulinischen Herkunft, so kann doch auch der Sinn jener Anreihung des Hebräerbriefs an die ganze Sammlung der paulinischen Briefe im Wesentlichen kein anderer gewesen sein.¹⁾ Allerdings würde, sofern sich der Hebräerbrief in dieser Stellung dem, wie es scheint, uralten System der Trennung der paulinischen Briefe in Gemeindebriefe und Briefe an Einzelne nicht eingliedert, sehr deutlich daraus die Thatsache noch hervorsehen, dass dieser Brief zur Zeit der Entstehung des Kanons mindestens nicht in derselben Weise als paulinisch überliefert war wie die übrigen im Kanon dem Apostel beigelegten Briefe. Aber wenn Bleek Zweifel über den Ursprung des Hebräerbriefs geradezu als das Motiv der Stellung, die man ihm als Anhängsel der Sammlung der paulinischen Briefe gab, hinstellt,²⁾ so erklärt sich das nur aus der schon gerügten Unklarheit, in welcher dieser Gelehrte über die Bedingungen der Entstehung des neutestamentlichen Kanons, im Grunde willkürlich, hängen bleibt, und man weiss in der That auch nicht, wenn man nicht zur Erfindung von Glossen, welche ursprünglich den Hebräerbrief im Kanon begleitet hätten, greifen will, in welcher Form sich solche Zweifel ausgesprochen haben sollen. Es kann doch kaum in der, wenn auch unter gewissen Anomalien vorgenommenen, stillschweigenden Anreihung an die paulinischen Briefe geschehen sein. Weit natürlicher wird sich

¹⁾ Zu beachten ist, dass Clemens Al. den Hbf. der Sammlung der paulinischen Briefe nur angehängt vor sich gehabt zu haben scheint. Vgl. Strom. IV, 16, 103 ff. p. 608 f. Pott. (wo nach einer ganzen Kette von neutestamentlichen Citaten der Hbf. den Schluss macht und dem Corintherbrief des Clem. Rom. vorangeht), auch VI, 8, 62 p. 771, (wo aber die Sache weniger deutlich ist), und dazu Volkmar zu Credner Gesch. des neutestamentl. Kanon. Berl. 1860. S. 385.

²⁾ a. a. O. S. 171. „Bei der Entstehung der Sammlung der neutestamentlichen Briefe wurde der an die Hebr. hinter die sämtlichen Paulinischen gestellt, gleichsam als ein Anhang derselben, da man über seinen Verfasser in Ungewissheit oder wenigstens zweifelhaft war, ob er von Paulus sei.“

diese so vorgenommene Anreihung als der nicht ohne Bewusstsein entgegenstehender Thatsachen vorgenommene Versuch sich auffassen lassen, den Hebräerbrief ins Licht eines paulinischen zu stellen und in diesem Licht in den Kanon zu bringen.¹⁾ Vielleicht ist es aber möglich noch eine etwas bestimmtere Vorstellung des dabei beobachteten Verfahrens zu gewinnen. Dass die ersten Sammler des Kanons — ein Begriff, den ich meine Leser hier überall nicht willkürlich eng und steif, sondern in derjenigen Elasticität zu nehmen bitte, welche auf diesem hypothetischen Gebiete nun einmal geboten ist — die neutestamentlichen Schriften mit Ueberschriften versehen und in diese oder jene Reihenfolge gebracht haben, nimmt man an. Aber noch hat Niemand ernstlich gefragt, ob ihr Geschäft sich auf solche Aeusserlichkeiten beschränkt hat und nicht auch unter Umständen eine gewisse Bearbeitung oder Zurichtung dieser Schriften für die Zwecke des Kanons in sich schliessen konnte, und eben darum ist im Allgemeinen auch noch keine Ansicht darüber ernstlich ausgeschlossen. Der Hebräerbrief bietet aber im Zusammenhang mit den gerade hier verhandelten Fragen einen sehr naheliegenden Anlass an einen bestimmten Fall solcher Zurichtung zu denken. Es ist sein Anfang und das Fehlen des in einem Briefe üblichen Grusses, welches es herbeigeführt hat, dass der Leser des Hebräerbriefes erst bei 3, 1 überhaupt auf die Vorstellung kommt, wenigstens ein briefartiges Stück vor sich zu haben. Für die Ursprünglichkeit dieses Fehlens beruft man sich auf den ersten Brief des Johannes,²⁾ eine, meiner Ansicht nach, höchst unglückliche Analogie. Ich behaupte nicht, dass ich die Form dieses Briefes erklären kann — bestreite freilich auch, dass mit den bisher für die Erklärung der ältesten christlichen Litteratur in Bewegung gesetzten Mitteln irgend Jemand dazu im Stande ist — aber so viel ist klar, dass das Auffallende, welches der Anfang des ersten Johannesbriefes bietet, einen viel innigeren Zusammenhang mit

¹⁾ Kann doch Bleek selbst nicht verkennen, dass auch die so dem Brief im Kanon gegebene Stellung schon zur Förderung der Ansicht, er sei von Paulus, „etwas mit beitragen konnte.“ (S. 171).

²⁾ So Zahn a. a. O. S. 668 und schon Köstlin th. Jahrb. 1853. S. 421.

der Form dieses ganzen Schriftstückes überhaupt hat als dies beim Hebräerbrief der Fall ist. Beim ersten Brief des Johannes ist dem mysteriös allgemeinen, jeden Gedanken an die Schranken einer lokalen und momentanen Gelegenheit fernhaltenden Charakter des ganzen Briefes auch sein Anfang nur entsprechend.¹⁾ Der Hebräerbrief dagegen ist ein Brief, der seinen Gelegenheitscharakter sonst auf das deutlichste erkennen lässt, und dessen allgemeine Form daher auch durchaus nichts Mysteriöses noch Räthselhaftes hat. Räthselhaft ist hier in der That nur der Anfang, und was diesen betrifft, so stehe ich allerdings nicht an zu behaupten, dass er aus dem einfachen Grunde nicht ursprünglich sein kann, weil überhaupt kein wirklicher Brief so anfängt.²⁾ Nur für die Unabweisbarkeit des ganzen Problems wird man sich heute in der Regel noch auf die ältesten Antworten, welche es gefunden hat und auf die weiter unten zurückzukommen sein wird, noch berufen mögen. Sie beruhen auf Voraussetzungen, welche gegenwärtig abgethan sind, und zeigen überdies diese ganze Frage schon auf der Bahn der Apologetik, für welche alles Wirkliche auch vernünftig ist.³⁾ Allein nicht im Geringsten

¹⁾ Das ist auch gegen Köstlin's Behauptung aufrecht zu erhalten, dass der Verfasser des 1. Johannesbriefs sich zu seinen Lesern „in ein sehr bestimmtes persönliches Verhältniss setzt und auf sehr specielle religiöse Verhältnisse innerhalb seines Leserkreises Rücksicht nimmt.“ Eben das geschähe in diesem Briefe doch in einer das bestimmt Persönliche und Specielle eigenthümlich sublimirenden Form. Man vergleiche auch die merkwürdigen Schlussworte des Briefs. S. geg. die Analogie des 1. Johannesbriefs auch Kurtz a. a. O. S. 16 f.

²⁾ Im N. T. hat selbst der Römerbrief, der, abgesehen von seinen zweifelhaften Schlusskapiteln, doch die Briefform sonst viel stärker zurücktreten lässt als der Hbf., seinen Gruss,

³⁾ Bei Hofmann freilich, für welchen zu diesem Wirklichen auch die Abfassung des Hbfs. durch Paulus gehört, dürfen die alten wesenlosen Gespenster der alexandrinischen Apologetik ohne Umstände wieder einziehen, und sollen wir glauben, dass das Fehlen des Grusses im Hbf. im persönlichen Verhältniss des Paulus zu den antiochenischen Christen -- für welche nach H. der Brief bestimmt war -- begründet gewesen ist (Heil. Schrift N. T's. V, 532). Dabei treten Vorstellungen über die Umgangsformen und die Sensitivität jener Kreise hervor, welche wirklich das Verlangen darnach wecken, es möchte sich im Nachlasse dieses Gelehrten noch ein „Briefsteller der ersten Christen“ finden.

mehr Schein hat was neuerdings Gelehrte, welche solche Fragen freier behandeln, zur Erklärung der Ursprünglichkeit des gegenwärtigen Anfangs des Hebräerbriefs anführen. Was z. B. Köstlin (a. a. O. S. 421 f.) beibringt, würde höchstens gewisse Formen des Grusses ausschliessen, durchaus nicht einen solchen überhaupt. Kann man wirklich im Ernste behaupten, dass überhaupt ein Gruss am Anfang des Briefs „den Eindruck des Eingangs in etwas abgeschwächt hätte?“ Und gar unglücklich ist Grimm's Erfindung eines rhetorisch-ästhetischen Grundes für die Unterlassung des Grusses.¹⁾ Das wäre doch eine unbändige Rhetorik, welche im Drange sich auszulassen den natürlichen Anfang eines Briefs verschlänge! Und diese Einfälle sind noch die erträglichsten, welche die Apologeten des Anfangs des Hebräerbriefs gehabt haben. Wird nun zugestanden, dass der Eingang des Hebräerbriefs verloren gegangen ist, so hat man es dabei entweder mit einem Zufall zu thun, welchem nachzukommen durchaus nicht mehr möglich ist, oder diese Thatsache reiht sich von selbst in die Beobachtungen ein, welche auf die Vermuthung führen, dass die Kanonisirung des Hebräerbriefs unter Beseitigung der wahren Tradition über seinen Ursprung und Ersetzung derselben durch eine andere stattgefunden hat.²⁾

Seinen Anfang hätte also der Hebräerbrief bei seiner

¹⁾ a. a. O. S. 23: „Einer Vorausschickung von Personalien im Briefe mag der Verfasser aus rednerischem Grunde sich enthalten haben. Denn sein Schreiben hebt im *sublime dicendi genus* an; die Personalien konnten selbstredend nur in *oratio pedestris* abgehandelt werden; so wäre ein unaesthetisches Missverhältniss zwischen dem Eingang des Briefs und dem Beginn der eigentlichen Sachverhandlung entstanden.“ Consequenterweise müsste diese Ansicht eigentlich behaupten, dass das Thema des Hbfs. sich überhaupt in einem Briefe nicht ohne „aesthetisches Missverhältniss“ behandeln liess. Wer das nicht zugibt kann auch nicht verlangen, dass man einsehe, warum Sache und Form gerade im Anfang des Briefs in einem so harten Conflict liegen sollen.

²⁾ Unter den neueren Erklärern des Hbfs. ist, so viel ich weiss, Kurtz (a. a. O. S. 15 ff.) der einzige, welcher unbefangen genug ist, die Ursprünglichkeit des gegenwärtigen Anfangs des Hbfs. preiszugeben. Wenn er aber den Gruss am Anfang durch die ursprünglichen Empfänger des Briefs bei der Verbreitung desselben in andere Gemeinden unterdrückt worden sein lässt (S. 17), so kann man von einer richtigen Einsicht keinen verkehrteren Gebrauch machen.

Aufnahme in den Kanon eingebüsst. Aber der Anfang lenkt von selbst die Blicke auf den Schluss des Briefes, wie man denn schon längst auf die Betrachtungen, zu welchen diese beiden veranlasst haben, die Ansicht gegründet hat, entweder es sei was der Hebräerbrief von einem Briefe an sich habe, insbesondere die persönlichen Daten am Schlusse, fingirt,¹⁾ oder der Brief sei ursprünglich von seinem Verfasser nicht als solcher gedacht noch angelegt, sondern eine Abhandlung, die nur nachträglich eine durch zufällige Umstände hervorgerufene briefliche Nachschrift erhalten habe.²⁾ In solchen Ansichten hat, so sehr sie sonst der Natur des Hebräerbriefs Gewalt anthun, wenigstens die Combination des Problems des Anfangs des Briefes mit dem seines Schlusses grosse Wahrscheinlichkeit. Denn auch dieser Schluss ist auffallend genug. „Ich ermahne euch, Brüder“, heisst es hier (13, 22—25), „lasst das Wort des Zuspruchs über euch ergehen. Habe ich euch doch in Kürze geschrieben. Wisst, dass der Bruder Timotheus freigegeben ist und dass ich mit ihm, wenn er bald kommt, euch sehen will. Grüsst alle eure Führer und alle Heiligen. Es grüssen euch die von Italien. Die Gnade sei mit euch Allen! Amen!“ Erstens gibt sich dieser Schluss selbst auch äusserlich als Nachtrag, da der Brief schon Vs. 21 in aller Form geschlossen ist. Sodann gestehe ich, und darauf lege ich mehr Gewicht, dass ich in den ersten Worten (Vs. 22) einen vernünftigen Zusammenhang nicht finde und mir schwer zu erklären weiss, wie der Verfasser des Hebräerbriefs dazu kommen konnte, besonders in der Kürze seines Werkes dessen Anspruch auf Beherzigung zu finden und diese im Grunde nur mit einer im vorliegenden Falle ziemlich wenig angebrachten Redensart anzuempfehlen. Allein auch das mag gehen. Noch beachtenswerther scheint mir aber der historische Contrast der angeführten Worte mit dem Rest des Hebräerbriefes. Ich meine damit Folgendes. Nirgends, weder in Personen noch in Dingen, klingt im He-

¹⁾ So Schwegler Nachapost. Zeitalter II, 304 f.

²⁾ So nach Andeutungen von E. Reuss Gesch. der heil. Schriften N. T's. 4. Ausg. Braunschweig 1864 S. 141 und Hist. de la théol. chrét. au siècle apost. Strassb. et Paris 1852 II, 537) Holtzmann in Bunsens Bibelwerk VIII, 523.

bräerbrief das uns sonst bekannte apostolische Zeitalter an. Schon das führt auf die Vermuthung, dass dieser Brief in einen Bereich der christlichen Urgemeinde gehört, von dem die Tradition sonst für uns verloren ist, und der gewissermaassen abseits von den uns sonst bekannten Verhältnissen des Urchristenthums gelegen hat. Es versteht sich von selbst, dass ich die Gemeinde des Hebräerbriefs damit noch nicht zu den Hyperboräern noch überhaupt in die Unmöglichkeit versetzen will, die Bekanntschaft dieses oder jenes Apostelschülers gemacht zu haben, da wenigstens das Alter des Briefs, nach dem was auch ich für das Wahrscheinliche darüber halte, dem nichts in den Weg legt. Allein auffallend bleibt es doch, dass nachdem sonst im Briefe nichts an anderweitig Bekanntes erinnert hat, zum Schluss plötzlich der Name eines der in der Tradition bekanntesten Schüler des Paulus auftaucht, und zwar in Beziehung gesetzt zu einer der bekanntesten Katastrophen des Lebens dieses Apostels. Während dieses aber in einer Weise geschieht, die für uns vollkommen unverständlich ist und uns im Verständniss des Briefs und seiner historischen Voraussetzungen auch nicht im Geringsten fördert, setzt dagegen die bequeme Beiläufigkeit der Worte Vs. 23 auf Seiten der Leser des Hebräerbriefs sogar eine Art Vertrautheit mit den Schicksalen der genannten Persönlichkeit voraus, was bei dem, was ich eben als die verhältnissmässige Entlegenheit der historischen Sphäre des Hebräerbriefs bezeichnete, das hier Auffallende noch steigert. Sollten nun aber die Worte Vs. 22 ff. in der That weiter nichts sein als das willkürliche Band, welches zwischen dem Hebräerbrief und dem apostolischen Zeitalter zu gleicher Zeit hergestellt worden ist als das wahre, wie es insbesondere aus dem ursprünglichen Anfang des Briefes ersichtlich gewesen sein muss, beseitigt wurde? Um den Brief dem Apostel Paulus unterzulegen, ist jener Anfang beseitigt und der Schluss des Briefes hinzugefügt worden.¹⁾ So würde sich das Isolirte dieses

¹⁾ Der Sinn des Schlusses würde dann sein, den Hbf. als einen Brief aus der Gefangenschaft des Paulus erscheinen zu lassen, und der Gruss ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας Vs. 24 würde von Italien kommen, nicht nach Italien gehen. Der Streit über die exegetische Möglichkeit dieser Auffassung darf wohl durch Zahn's Beibringung des ἀσπάζονται σε

Schlusses im Briefe erklären und auch die eigenthümliche Unverständlichkeit von Vs. 23, da eben alles was hier zu verstehen ist auch verstanden wäre, wenn man daraus entnommen hätte, dass der, welcher hier rede, Paulus sei.¹⁾

Jetzt wird sich zusammenfassen lassen, wie man sich etwa die Kanonisirung des Hebräerbriefts denken kann. Mit Unterdrückung der an ihm sichtbaren Spuren seines wahren Ursprungs, nicht ohne leise Nachhülfe an seinem Text ist er an die Sammlung der paulinischen Briefe angehängt worden und so als angeblich paulinischer Brief in den Kanon gekommen. Das ist die Vorstellung von der Sache, auf welche die Beschaffenheit der Ueberschrift des Briefs, das sonst räthselhafte Dunkel, welches sie über den Verfasser des Briefs bestehen lässt, und die Beobachtungen, zu welchen Anfang und Schluss des Briefes Anlass geben, führen. Schon diese Vorstellung konnte jedoch nicht gewonnen werden, ohne dass zum Voraus das eine und das andere Mal ein Blick auf die Gestaltung der späteren Tradition über den Hebräerbrief geworfen worden wäre. Je verschlossener für uns der unmittelbare Zugang zur Kanonisirung des Hebräerbriefts ist, um so mehr ist zu fordern, dass jede Vorstellung über den Vorgang sich auch aus deutlichen Spuren seiner Nachwirkung im kirchlichen Gebrauch des kanonisirten Hebräerbriefts bestätige oder doch hier mindestens auf keine Hindernisse stosse. Ich glaube die folgende Geschichte des Ansehens des Hebräerbriefts als kano-

πάντες οἱ ἀπὸ Φιλίππων ἐν Χριστῷ, ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι bei Pseudoignat. ad. Heron. 4. (p. 270, 12. d. Zahn) a. a. O. S. 666 erledigt sein. Uebrigens haben auch die Gelehrten, welche sonst mit sehr beachtenswerthen Gründen, die Gemeinde des Hbfs. in Rom suchen, ungeachtet des *ἀπὸ Ἰταλίας* nicht unbedingt Grund, sich für diesen Gruss zu interessiren. Denn es wäre seltsam, dass der Verfasser des Hbfs. an dessen Leser Grüsse nur von ihren Landsleuten auszurichten hätte.

¹⁾ Für die Tendenz, mit welcher man den Hbf. um die Zeit seiner Kanonisirung las, ist auch die Leseart *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34, welche bekanntlich schon Clem. Alex. Strom. IV, 16, 103 bezeugt und Hofmann neuerdings wieder zu vertheidigen nicht ermangelt (a. a. O. S. 416 f. 532 f.), beachtenswerth. Die Hindeutung auf Paulus 13, 23 ist aber so deutlich, dass die moderne theologische Exegese, welche die Ursprünglichkeit dieser Worte nicht antasten, aber auch an den paulinischen Ursprung des Hbfs. nicht mehr glauben mag, nur alle Mühe hat, sich ihrer zu erwehren und demgemäss sich mit ihren Künsten an dem *ἀπολελυμένον* versucht.

nisirter Schrift in der alten Kirche biete kaum eine Seite, welche sich nicht als Consequenz der so wie eben dargelegt vorgestellten Kanonisirung erklärte. Indem dabei die Tradition nach geographischen Gebieten unterschieden wird, ist dem folgenden Ueberblick eine der denkwürdigsten That-sachen der späteren Geschichte des Hebräerbriefs schon zu Grunde gelegt.

II.

Die morgenländische Tradition.

Dass die Kanonisirung des Hbfs. nicht ohne besondere Gewaltsamkeit möglich gewesen ist, kann schon ein flüchtiger Ueberblick über die Tradition lehren. Die Unsicherheit, welche darin über diesen Brief besteht, ist ganz eigenartig. Und zwar besteht sie von vornherein, wird nie vollständig überwunden und zeigt die alte Kirche in einer sonst in der Geschichte des Kanons unerhörten Weise dauernd gespalten. Die ersten Worte, mit welchen sich diese Tradition vernehmen lässt, sind schon so charakteristisch wie möglich. Eusebius hat sie den Hypotyposen des Clemens von Alexandrien entnommen und damit ein Zeugniß über den Hbf., welches noch dem zweiten Jahrhundert angehört und seiner Kanonisirung jedenfalls sehr benachbart ist, erhalten.

Von einem „Presbyter“ hatte Clemens gehört, dass sich Paulus im Hbf. nicht als Apostel der Hebräer zu erkennen gebe, theils „aus Demuth“ weil „als Apostel des Allmächtigen zu den Hebräern der Herr gesandt sei,“ theils weil Paulus seine eigentliche Provinz als Apostel unter den Heiden gehabt und an die Hebräer nur ausserhalb dieses ihm eigenthümlichen Amtes (ἐκ περιουσίας Gal. 2, 7. 9) geschrieben habe.¹⁾ Und Clemens selbst behauptete, der Brief sei zwar

¹⁾ Eus. KG. VI, 14, 4. Die Worte ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος ἀπεισέλη πρὸς Ἑβραίους beruhen auf Hebr. 3, 1. Vgl. Hieron. zu Gal. 1, 1. (Opp. VII, 374 B. ed. Venet. 1766 ff.) *Unde et nos possumus intelligere . . . , in epistola ad Hebraeos propterea Paulum solita consuetudine nec nomen suum nec apostoli vocabulum praeposuisse, quia de Christo erat dicturus: Habentes etc. (Hebr. 3, 1), nec fuisse congruum ut ubi Christus apostolus dicendus erat ibi etiam Paulus Apostolus poneretur.*

von Paulus, aber um der Leser willen habe ihn der Apostel hebräisch geschrieben, und die griechische Ausgabe sei von Lucas besorgt, daher auch die Stilfarbe des Briefs an die AG. erinnere. Dass aber dem Briefe die übliche Ueberschrift „Paulus der Apostel“ fehle, habe seinen Grund darin, dass Paulus aus verständiger Rücksicht für die Vorurtheile der Hebräer gegen ihn sich zu nennen vermieden habe.¹⁾ Nehmen wir hierzu gleich die Thatsache, dass Clemens in seinen erhaltenen Schriften den Hbf. wie jeden anderen paulin. Brief braucht, d. h. in seinen Citaten daraus gelegentlich ihn ohne Weiteres als paulinisch behandelt.²⁾ Was man nun zunächst hier zu constatiren hat ist, dass diesen ältesten Zeugen die Frage des Ursprungs des Hbfs. schon genau unter denselben Bedingungen vorliegt, wie sie gegenwärtig bestehen. Er ist ihnen als Hebräerbrief des Paulus tradirt und er hat keinen Anfang, das ist aber Alles, was ihnen zur Behauptung der apostolischen Herkunft des Briefs ausser ihren Einfällen zu Gebote steht. Das bestätigt zunächst die im vorigen Abschnitt gegebene Erklärung der Art und Weise, wie der Name des Paulus überhaupt zum Hbf. in Beziehung gesetzt worden ist. Ist diese Beziehung dem Clemens und seinem älteren Gewährsmann schon gegeben, so ist der Moment der Aufnahme des Hbfs. in den Kanon der einzige, bei welchem man mit Grund stehen bleiben kann, um die Entstehung der Annahme, der Hbf. sei von Paulus, zu erklären.³⁾ Denn nur für diesen Moment steht ein Motiv für diese Entstehung zu Gebote, nämlich das Bedürfniss, dem Hbf. apostolischen Ursprung zu

¹⁾ Eus. a. a. O. § 23. Für den Uebersetzer Lukas vgl. auch die angeblich Clementinischen Adumbrationen zu den katholischen Briefen (Opp. IV. 56 Klotz.)

²⁾ Die wichtigsten Stellen sind Strom. II, 4, 12 p. 434 Pott. 22, 136 p. 501. IV, 16, 103 p. 608. Für den Hbf. hat Clemens sogar eine grosse Vorliebe, und es ist für das Verständniss des ältesten christlichen Alexandrinismus sehr lehrreich, zu beobachten, was vom Hbf. bei Clemens als wahlverwandt assimiliert wird und was unverstanden liegen bleibt. Für den Einfluss des Briefs auf ihn will ich hier nur auf Paed. I, 6, 28 f. aufmerksam machen und die Verwendung der Begriffe *πίστις*, *τελείωσις*, *ἐπαγγελία* und *ἀνάπαισις* an dieser Stelle. Dass im Kanon des Clemens der Hbf. wahrscheinlich die Sammlung der paulinischen Briefe beschloss s. oben S. 11.

³⁾ Gegen Bleek I, 100.

vindiciren.¹⁾ Nur Eine Schwierigkeit scheint sich hier gegen die oben gegebene Erklärung der Kanonisirung des Hbfs. zu erheben. Wurde die ursprüngliche Ueberschrift des Hbfs. unterdrückt, um die Annahme seiner Abfassung durch Paulus überhaupt erst möglich zu machen, wie kommt es, dass vielmehr gerade aus dem Mangel einer solchen Ueberschrift den Apologeten der paulinischen Abfassung des Briefs Verlegenheiten entstehen? Ein Einwand ist dieses nun nicht. An sich kann es nicht befremden, wenn es bei der Kanonisirung des Hbfs. nicht ohne Gewaltsamkeit zugegangen ist, die Folgen davon eintreten zu sehen. Uebrigens aber ist klar, dass was die Streichung der Ueberschrift des Hbfs. für sein paulinisches Ansehen geleistet hätte weit über das Bedenken gegen dieses Ansehen, welches damit geschaffen war, hinausging, so dass gegen die Zweckmässigkeit des oben vermutheten Verfahrens der ersten Zusammensteller des Kanons hier kein Zweifel zu begründen ist. Entweder nahmen sie die nun entstehende Anomalie des Anfangs des Hbfs. in der Sammlung der paulinischen Briefe noch gar nicht wahr, oder sie setzten sich darüber weg, womit sie ja, wie die spätere Geschichte des Hbfs. im Kanon zeigt, so unrecht nicht gehabt hätten. Denn als sehr ernst hat sich das Hemmniss, welches hier gegen den von ihnen empfohlenen Ursprung des Hbfs. zu liegen schien, eben nicht erwiesen. Endlich aber ist es ganz willkürlich und wohl unrichtig anzunehmen, Clemens und sein Presbyter hätten es unmittelbar und nur mit der ihnen gegebenen Tradition zu thun gehabt, so dass die Einwände gegen die paulinische Abfassung des Hbfs., die sie beseitigen, selbst erhobene wären, desselben Charakters etwa, wie der Einwand, mit welchem ich mich eben hier beschäftige. In

¹⁾ Nach Hofmann a. a. O. S. 42 ist freilich der Hbf. im Morgenlande eine „so viel wir sehen von Anfang an für paulinisch geachtete Schrift“ gewesen. „So viel wir sehen“ — das ist noch mit rühmlicher Bescheidenheit geredet in Worten, welche eine Sehkraft bekunden, die wohl dazu berechnete, sei in gar keinem andern Tone als in dem des Sehers vorzubringen. Vgl. auch Wieseler Untersuchungen I, 49 f.: im Morgenlande und Abendlande sei „seit ältester Zeit die Existenz und Abstammung unseres Briefs von einem apostolischen Manne bezeugt.“ Auch das ist ohne zweites Gesicht nicht zu entdecken.

dieser Weise aber haben sich die ältesten Leser des Kanons mit diesem nicht befasst. Was die angeführten Stellen über den Hbf. sagen, erklärt sich schwerlich aus den comparativen und stilistischen Studien des Clemens und des Presbyters über die neutestamentlichen Schriften, sondern setzt voraus, dass die Kanonisirung des Hbfs. von vornherein nicht ohne Widerspruch geblieben war, und dass es in der näheren und weiteren Umgebung des Clemens und des Presbyters Leute gab, welche, vielleicht ohne den Hergang bei der Kanonisirung des Hbfs. selbst durchschauen zu können, doch noch etwas davon wussten, dass dieser Brief nicht paulinischer Herkunft sei, und sich hiefür auf seinen Anfang und seinen Stil beriefen. Mit Einem Wort, die Aussprüche des Clemens und des Presbyters hat man wohl so zu sagen als das allein noch zurückgebliebene Phlegma eines alten Streits über den Ursprung des Hbfs. zu nehmen. Das ist die Auffassung der Sache, auf welche auch die weiter unten aus Origenes und Eusebius sich ergebenden Thatsachen führen¹⁾ und bei welcher man in den bis hieher gewonnenen Thatsachen in der That schon die ganze Geschichte des Hbfs., zunächst in der morgenländischen Kirche, *in nuce* vor sich hat. Im Ganzen gilt der Brief dieser Kirche seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts für paulinisch. Aber unter der Oberfläche des Hauptstromes der Tradition macht sich anhaltend gar nicht unansehnlicher Widerspruch vernehmlich, und den Gelehrten ist es auf jeden Fall schon durch die Noth, in welche sich die ältesten, die Tradition der alten Kirche bestimmenden Alexandriner mit dem Hbf. noch versetzt zeigen, für immer unmöglich gemacht, ganz zu vergessen, dass es mit diesem Briefe im Kanon der paulinischen doch eine besondere Bewandniss hat. Origenes und Eusebius verewigen vollends das Gedächtniss daran.

Wie Clemens braucht auch Origenes den Hbf. in der Regel ohne Weiteres als paulinisch.²⁾ Doch auch er sieht

¹⁾ Das kann auch Bleek schliesslich (S. 110) nicht umhin anzuerkennen, wiewohl er sonst auch die Frage über den Charakter der Erörterungen des Clemens über den Hbf. mehr als unvermeidlich in Nebel gehüllt lässt (S. 97 f.). Ob freilich auch die der Kanonisirung des Briefs Widersprechenden in Alexandrien sassen steht ganz dahin.

²⁾ S. die Stellen bei Bleek a. a. O. S. 100 ff.

sich noch veranlasst, dieses Verfahren zu rechtfertigen. Er thut es in folgendem charakteristischem, aus seinen Homilien über den Hbf. aufbewahrtem Stück alexandrinischer Apologetik.¹⁾ „Wer sich auf Stilunterschiede versteht wirdzugeben, dass die Schreibart des Hbfs. nichts von der vulgären Redeweise (*τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν*) des Apostels an sich hat, welcher von sich bekannte, dass seine Rede, d. h. seine Ausdruckweise, ungebildet sei (2. Kor. 11, 6), sondern dass das Wortgefüge des Briefs besser griechisch ist. Ebenso wird jeder aufmerksame Leser der Schriften der Apostel zugestehen, dass die Gedanken des Briefs bewunderungswürdig sind und den anerkannt apostolischen Schriften nicht nachstehen.“ Das scheint Origenes noch ausgeführt zu haben, worauf er fortfuhr: „Soll ich meine Meinung aussprechen, so möchte ich behaupten, dass die Gedanken dem Apostel angehören, der Ausdruck und die Darstellung aber irgend einem Manne, der die Gedanken des Apostels aufzeichnete und was sein Lehrer gesagt hatte gewissermaassen verdeutlichend ausführte. Hält nun diese oder jene Kirche den Brief für einen paulinischen (*εἰ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου*), so mag sie auch darum gelobt werden (*αὕτη εὐδοκιμεῖτο καὶ ἐπὶ τοῦτο*). Denn nicht umsonst haben die Alten (*οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες*) den Brief als paulinischen überliefert. Wer ihn aber niedergeschrieben hat (*τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν*), davon weiss nur Gott wie es damit steht (*τὸ ἀληθές*). Die auf uns gekommenen Nachrichten jedoch lassen nach den Einen den Bischof von Rom, Clemens, nach Andern Lukas den Aufzeichner des Evangeliums und der AG. den Brief niedergeschrieben haben.“ Im Allgemeinen sieht man Origenes hier mit dem Hbf. ganz auf derselben Bahn der Aufrechterhaltung seiner kanonischen Autorität wie Clemens. Die apologetische These ist streng dieselbe geblieben: die paulinische Herkunft des Briefs. Zweifel an dieser würde nur bei vollständigem Missverständniss aus dem vorletzten Satze gelesen. Nur den Schreiber, nicht den geistigen Urheber des Hbfs. lässt Origenes dahingestellt. Auch verlangt er für die Annahme der paulinischen Herkunft des Briefs nicht Duldung, sondern Aner-

¹⁾ Bei Eus. KG. VI, 25, 11—13.

kennung. Für die positive Begründung dieser Annahme steht ihm durchaus nichts mehr zu Gebote als dem Clemens, nämlich eine dunkle oder doch nicht weiter zu analysirende Tradition (*οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες*)¹⁾. Strenger systematisch und verfeinert dagegen ist die Vertheidigung der traditionellen Annahme gegen die Zweifler und ihre Berufung auf den Brief selbst. Die Auskunft zwischen dem Urheber des Briefs und dem Aufzeichner seines Wortlauts zu unterscheiden fand Origenes schon vor. Aber er sondert schärfer als sein Vorgänger das Wesentliche vom Unwesentlichen dabei aus. Den Urheber des Briefs hält er unbedingt fest, die Aufzeichner gibt er dem Streit preis.²⁾ Und wird einmal so zwischen Inhalt und Form des Briefs unterschieden, so will sich Origenes darauf beschränken, wirklich nur für jenen paulinische Herkunft in Anspruch zu nehmen, scheint dagegen auf jene abenteuerliche und überflüssig umständliche Annahme eines hebräischen Urtextes des Briefs mindestens nicht zu halten.³⁾ Man ist nun mit den vorliegenden Mitteln histo-

¹⁾ Diese Tradition und nicht „apostolische Würdigkeit“ ist für Origenes der Grund des Beweises der Kanonicität des Hbfs. (Geg: Credner a. a. O. S. 192).

²⁾ Hier kommt bei Origenes die neue Hypothese von Clemens von Rom als dem Aufzeichner des Hbfs. hinzu, wahrscheinlich nur durch einen Schluss aus den schon oben besprochenen Berührungen in dessen Brief an die Korinther mit dem Hbf. (Vgl. Eus. KG. III, 38, 3). Doch ist es möglich, dass hier etwas von der vermuthlich wahren, nämlich abendländischen Herkunft des Briefes transpirirt.

³⁾ Es steht daher mit dem Hbf. bei Origenes auch durchaus nicht so, dass er ihn, seiner Theorie über den Kanon gemäss, zu den *νόθα* zu rechnen gehabt hätte (wie Credner a. a. O. S. 195 meint). Nicht dem Hbf. spricht O. „unmittelbare Abkunft von Paulus ab“, sondern nur seiner schriftlichen Form. Auch Ep. ad. Afric. 9 (Opp. XVII, 31 Lommatsch spricht O. mit dem Bewusstsein im Besitze der *ἀπόδειξις* zu sein *τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν*. Wer sich aber, wie Bleek, Gedanken darüber macht, wie O. es wohl meinen möge, ob der Schreiber des Briefes diesen „auch im Namen des Paulus und in dessen Auftrage geschrieben habe, oder in seinem eigenen Namen, ob wir also, wo in dem Briefe der Verfasser mit seiner Persönlichkeit hervortritt, als den Redenden den Paulus anzusehen haben, oder denjenigen, der den Brief ausgearbeitet hat“, (S. 107) hat sich den abstracten Charakter dieser alexandrinischen Hypothesen gar nicht klar gemacht. Ihre Vernünftigkeit liegt ganz in ihrer Beziehung auf den Zweck, für welchen sie erfunden worden sind, also auf die Behauptung des paulinischen Ursprungs, sonst darf man sie nicht ernst nehmen, um nicht auf das rein Absurde zu stossen.

rischer Erkenntniss nicht im Stande nachzukommen, auf welchem Wege dieser Fortschritt der Ansichten der morgenländischen Theologen über den Hbf. zu Stande gekommen ist, aber schwerlich ist dieser Weg der rein theoretischer Betrachtung gewesen. Denn dass Origenes bei seiner Vertheidigung der Kanonicität des Hbfs. Gegner desselben im Sinne hat, lässt er selbst ausdrücklich erkennen. Ja nach allem, was sonst über den Erfolg dieser Kanonisirung in der griechischen Kirche bekannt ist, fällt nichts mehr auf als die Schüchternheit, mit welcher noch Origenes von der Anerkennung der apostolischen Herkunft des Hbfs. redet, wenn er davon nur sagt: *Εἰ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου*. Man käme nur in Verlegenheit, wenn man diese Ausdruckweise pressen wollte, aber Niemand wird ausschliesslich oder auch nur vornehmlich sie mit dem erklären wollen, was Origenes vom Widerspruch der abendländischen Kirche gegen den Hbf. wissen mochte, was ihm als Orientalen schwerlich so imponirt hätte. Vielmehr von nur beschränkter Verbreitung überhaupt kann nach diesen Worten das Ansehen des Hbfs. als apostolischer Schrift damals noch gewesen sein.¹⁾ Von Gegnern dieses Ansehens redet Origenes auch sonst, und sie machen ihn gelegentlich unsicher im Gebrauch des Hbfs. für seine theologischen Beweise, sobald es sich um einen Fall handelt, in welchem die Autorität des Hbfs. zu entscheiden hat.²⁾ Wer oder wie viele diese Gegner des Hbfs. aber auch gewesen sein mögen, mit welchen es noch Origenes zu thun

¹⁾ Dass der Orient seine eigenen Gegner des Hbfs. hatte, ergibt sich auch aus Eus. KG. III., 3, 5 (s. S. 26 unt. Anm. 3). Ein Stück griechischer Kritik der Kanonisirung des Hbfs. hat auch Hieron. zu Jes. 6, 9. 10. (Opp. IV., 97 D.) aufbewahrt *Pauli quoque idcirco ad Hebraeos epistolae contradicitur, quod ad Hebraeos scribens utatur testimoniis, quae in Hebraeis voluminibus non habentur*. Man könnte zwar auch diese Stelle auf Hebr. 11, 37 beziehen (s. die nächste Anmerkung). Allein der Zusammenhang, in welchem sie steht, führt darauf, sie von der Thatsache zu verstehen, dass im Hbf. das A. T. nach den LXX. und nicht nach dem Urtext citirt ist, wozu auch der eigene Ausdruck der Stelle besser zu passen scheint. Der Tod des Jesaias fehlt ja auch in den LXX.

²⁾ Diess findet statt wo Hbf. 11, 37 als Stütze der apocryphen Tradition über die Todesart des Propheten Jesaias dienen soll, für welche O. nur zu Matth. 13, 57 (in Ev. Matth. Tom X, 18. Opp. III. 49) sich wohl ohne

hatte, so kann verständiger Weise kein Zweifel an ihrem genealogischen Zusammenhang mit jenen Gegnern des Briefs, welche oben schon seine Vertheidigung durch Clemens und dessen Presbyter voraussetzen liess, bestehen. Es ist nämlich wohl zu beachten, dass der Streit hier überall denselben Inhalt hat, und zwar sich durchaus auf die Frage des Ursprungs des Hbfs. beschränkt, ohne die geringste Spur doctrineller Bedenken gegen ihn.¹⁾ Nun befürchte ich von keinem Kenner der Elemente der altkirchlichen Tradition Widerspruch, wenn ich behaupte, dass ein solcher rein historischer Zweifel gegen eine apostolische Schrift im dritten Jahrhundert gar nicht mehr entstehen, sondern seiner ganzen Natur nach seine Wurzeln nur im zweiten Jahrhundert und zwar in der noch hinter Clemens liegenden Zeit desselben haben konnte. Denn das Wissen des dritten Jahrhunderts vom Urchristenthum ist unter das Maass des dem zweiten Jahrhundert noch Bekannten stetig heruntergegangen, und nirgends haben sich ihm, während manche Quellen der Information sich verschlossen, neue aufgethan. Aus diesem Grunde kann auch die Ansehnlichkeit des Widerspruchs, auf welchen der Hbf. noch zur Zeit des Orig. stiess, nur in seiner ursprünglichen Begründung seinen Grund haben und nicht etwa in einer noch im dritten Jahrhundert bestehenden besonderen Neigung dazu. Wie wenig an eine solche gedacht werden kann, beweist die fernere Geschichte des ganzen Streits. Noch im Laufe des dritten Jahrhunderts muss dieser Widerspruch fast aufgegeben worden sein, denn im vierten ist der Streit über den Hbf. fast nur noch eine Antiquität für Ge-

Weiteres auf die Stelle des Hbfs. beruft, sonst aber nicht ohne die gegen den Brief bestehenden Zweifel vorzubehalten. (In Matth. comment. ser § 28 Opp. IV, 239 sq. und Ep. ad Afric. a. a. O.) Vgl. übrigens die Bedenken über 2. Tim. 3, 8 in Matth. comment. ser. § 117 Opp. V, 29.

¹⁾ Auf diese Beobachtung darf man sich stützen, so unvollständig auch die Vorstellung ist, welche man aus den Quellen vom ursprünglichen Streit über den Hbf. noch gewinnt. Von dieser Unvollständigkeit überzeugt z. B., dass die Berufung auf Hebr. 2, 3 gegen die paulinische Abfassung des Briefes, also eines der schlagendsten Argumente dagegen, erst spät nachträglich auftaucht (um 460 bei Euthalius von Alexandrien. S. Bleek S. 143). Vgl. auch das eben S. 24. Anm. 1. aus Hieronymus angeführte, ganz zufällig erhaltene Beispiel.

lehrte, schon Athanasius führt ihn in seinem Kanon unter den paulinischen an zehnter Stelle auf,¹⁾ und in der uns noch erhaltenen Litteratur der griechischen Kirche gibt es überhaupt, seit es einen Kanon des N. Testaments gibt, keinen einzigen Schriftsteller, welcher den Hbf. nicht darin hätte, eben so wenig als uns noch eine rein griechische Handschrift des N. Testaments bekannt ist, welche den Hbf. ausschliesse. Insofern mag denn auch Eusebius ganz recht haben, wenn er den Hbf. unter die kanonischen Schriften anerkannt apostolischen Ursprungs (seine *ὁμολογούμενα*) rechnet, wenn er auch damit verräth, wie es mit den Grundlagen seiner sogenannten Kirchengeschichte eigentlich steht. Er weiss zwar, dass es Gegner des Hbfs. gegeben hat und noch gibt, nicht nur in der römischen Kirche,²⁾ sondern auch im Orient, wo sie sich jetzt auch auf die römische Kirche berufen,³⁾ er hält auch wohl nicht für überflüssig, gelegentlich der kanonischen Autorität des Briefs mit seinen gelehrten Kenntnissen eine kleine Hilfe zu leisten,⁴⁾ und einmal kann es ihm begegnen, ihn mit einigen Antilegomenen des Kanons in Einer Reihe aufzuführen;⁵⁾ aber in solchen Stellen stolpert Eusebius nur über seine Gelehrsamkeit, seine wirkliche und an entscheidenden Stellen der Kirchengeschichte vollkommen deutlich ausgesprochene Meinung ist dagegen, dass der Hbf. einer der vierzehn kanonischen Briefe des Paulus ist,⁶⁾ und dem entsprechen auch seine Citate daraus in allen seinen

¹⁾ In der Epistola festalis, bei Credner S. 224.

²⁾ KG. VI, 20, 3.

³⁾ III, 3, 5, *ὅτι γε μὴν τινες ἡθετήκασιν τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐδίκαιον ἄγνοεῖν.* Ueber das Praeteritum *ἡθετήκασιν* vergl. Bleek S. 152.

⁴⁾ III, 38 2 (nachdem er des Beweises gedacht hat, der in den Anspielungen des Korintherbriefes des Clemens von Rom auf den Hbf. für dessen Alter liegt): *ὅθεν δὴ καὶ εἰκότως ἔδοξεν αὐτὸ τὸ σύγγραμμα τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχθῆναι γράμματα τοῦ ἀποστόλου.*

⁵⁾ VI, 13, 6 im Verzeichniss der von Clemens von Alexandrien citirten Antilegomenen.

⁶⁾ III, 3, 5 *τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες*, woneben Eusebius nur „billiger Weise nicht unbekannt lassen will“, was oben Anm. 3. angeführt wurde. In seinem klassificirenden Katalog der kanonischen Schriften des N. T. setzt er stillschweigend die Zugehörigkeit des Hbfs. als eines paulinischen zu den Homologumen voraus III, 25, 2.

übrigen Schriften.¹⁾ Als Gelehrter beruhigt er sich dabei bei jener alexandrinischen Unterscheidung der schriftlichen Form und des Inhalts des Briefs, die er aus Clemens von Alexandrien und Origenes kennt, und zieht für seine Person, wegen der angeblichen Berührungen des Korintherbriefs des römischen Clemens mit dem Hbf., vor, diesen Clemens (und nicht Lucas) für den Uebersetzer des auch von ihm angenommenen Urtextes zu halten.²⁾

Von nun an verliert in der griechischen Kirche der Widerspruch gegen den Hbf. alle praktische Bedeutung und für uns alles über den Charakter der diesen Brief im Kanon begleitenden Tradition Lehrreiche. Nur in der Hitze des dogmatischen Streits holen ihn, wie es scheint, die Arianer wieder hervor,³⁾ was in einem Zeitalter, welches dazu neigte zu bestreiten, dass die Sonne leuchte, wenn es die Arianer behaupteten, dem vollständigen Verschwinden dieses Widerspruchs nur förderlich sein konnte. Das Fehlen des Hbfs. in der gothischen Bibel, wenn anders es ursprünglich ist, ist der letzte erwähnenswerthe Erfolg, den er noch gehabt hat.⁴⁾ Seine gänzliche Beseitigung konnte jedenfalls nicht mehr lange auf sich warten lassen, da die Tradition über den Hbf. nur in einer Form zubereitet vorlag, welche ganz zu vergessen gestattete, dass die Reception des Hbfs. jemals besonderen

¹⁾ S. die Stellen bei Bleek S. 149 f.

²⁾ III. 38, 3. Ich sage hier „angebliche Berührungen“, weil sie, so wie sie Eusebius in den Worten τῶ μὴ πόρρω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι auffasst allerdings nur auf Einbildung beruhen. Uebrigens vergisst auch Eusebius im praktischen Gebrauch des Briefes gelegentlich wohl die Hypothese des hebräischen Urtextes. Vgl. die bei Bleek S. 7 f. aus dem Psalmencommentar (zu Ps. 2, 7 p. 15 ed. Montfauc.) angeführte Stelle.

³⁾ Vgl. Epiphan. haer. 69, 37 p. 760 A. Petav., Theodoret im Vorwort seines Commentars zum Hbf. (Opp. III, 541 sq. ed. Halens.) und im angeblich ihm angehörenden Dialog über die Trinität (Dial. I Opp. V, 922). Das Hauptargument ist das alte der im Anfang des Briefs unterlassenen Selbstbezeichnung. Uebrigens ist nicht daran zu denken, dass die Sache bei den Arianern ein allgemein angenommenes Schuldogma war. Arius selbst scheint noch die Apostolicität des Hbfs. angenommen zu haben (S. Bleek S. 167), und nach Epiphan. haer. 69, 14. 36 (vgl. Philast. de haer. 89) berief man sich unter Arianern auf Hebr. 3, 2.

⁴⁾ S. E. Bernhardt Vulfila. Halle 1875. S. XXIV. Man pflegt die Sache mit dem Arianismus des Gothenbischofs in Zusammenhang zu bringen.

Anstand gehabt habe.¹⁾ Unter Gelehrten schleppen sich wohl die alten Probleme, warum Paulus sich im Anfang des Hbfs. nicht zu erkennen gebe, wie er überhaupt dazu komme an die Hebräer zu schreiben und woher der Stil des Briefs vom sonst bekannten so verschieden sei, mit den längst dafür schon erfundenen Lösungen fort.²⁾ Diess Alles sind nur noch Spenden auf den Altar eines obnehin schon längst bestehenden Glaubens. Die Zählung von vierzehn paulinischen Briefen wird seit dem dritten Jahrhundert in der griechischen Kirche eben einfach traditionell, und der in griechischen Bibelhandschriften immer mehr um sich greifende Brauch den Hbf. den paulinischen Gemeindeschreiben anzuhängen hat wohl vollends gemeinhin jedes Bewusstsein davon verdrängt, dass es mit der Zugehörigkeit des Hbfs. zur Sammlung der paulinischen Briefe zweifelhafter stehe als mit der irgend eines anderen.³⁾ So ist denn die griechische Kirche, sieht man über die Kluft weg, welche zwischen der muthmaasslichen Entstehung des

¹⁾ Theodoret im angef. Vorwort p. 542 beruft sich auf Eusebius, welcher nicht nur selbst den Hbf. für paulinisch gehalten, sondern auch behauptet haben soll καὶ τοὺς παλαιοὺς ἅπαντας ταύτην περὶ αὐτοῦ ἐσχηκέ ναι τὴν δόξαν. Man muss freilich den Eusebius mit ganz besonderen Augen lesen, um so etwas bei ihm zu finden, und doch kann wer ihn so versteht sich auf das *volenti non fit iniuria* berufen. Man hat eben auch hier ein Stück der grossen Komödie des kirchlichen Traditionsbeweises vor sich, bei welcher Eusebius vielleicht der Protagonist ist.

²⁾ Vgl. Chrysost. im Vorwort seines Commentars (Opp. XII. 1 spp. ed Montfauc.), Theodoret im angef. Dialog p. 922, den alexandrinischen Diakon Euthalius bei Bleek, S. 143 f. Was übrigens Chrysostomus a. a. O. zur Frage über den Beruf des Paulus zum Brief an die Hebr. (der einzigen die ihn beschäftigt) darlegt, hat immerhin Anspruch auf besonderes Interesse als Probe einer etwas eindringenderen Betrachtung des apostolischen Zeitalters, von welcher ich anderwärts (Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern Basel 1877 S. 29 ff.) eine andere gegeben habe. Seine Theorie vom apostolischen Zeitalter wendet Chrysostomus auch auf die Frage des Hbfs. an. Vgl. auch die Homilie über Gal. 2. 11 ff. Opp. III, 371 B.

³⁾ Ganz ausnahmsweise nur taucht einmal noch eine Notiz über den Widerspruch gegen die Kanonisirung des Briefs in Katalogen des N. T. auf, S. die Jambi ad Seleucum des Amphilochius bei Credner S. 228. Die Stellung die schon Athanasius dem Briefe gibt (S. ob S. 26.) adoptirt bisweilen auch Hieronymus (Ep. 53, 8 ad Paulin und De nomin. hebr. in Onomastica sacra ed. de Lagarde. Götting. 1853. p. 77), jedenfalls nach griechischem Brauch.

Briefs und seinem Auftauchen im Kanon gähnt, allerdings im Besitz einer ununterbrochenen Traditionskette zu Gunsten des Hbfs. und seiner Aufnahme in den Kanon.¹⁾ Wie sich die Dinge für uns darstellen von Alexandrien aus, verbreitet sich unter vergeblichem Widerstand über die ganze Kirche stetig der Glaube an die paulinische Abfassung des Hbfs. immer mehr bis jeder Widerspruch verstummt.²⁾ Aber klar ist, dass wenigstens auf Seiten der Anwälte der siegreichen Tradition der Streit unter vollständiger Unwissenheit über den Hbf. selbst geführt ist. Nicht ob dieser Brief von Paulus ist oder nicht, eine Frage, die in ihrer strengen Form im dritten Jahrhundert kaum Jemand noch aufzunehmen im Stande war, sondern ob die Tradition, dass er von Paulus sei, sich aufrecht erhalten lasse oder probabel sei, das ist es, worüber allein verhandelt wird und in der That auch allein verhandelt werden kann, wenn die Grundlagen der Tradition so beschaffen sind, wie es die erste Abtheilung dieser Abhandlung dargelegt hat. Auf jeden Fall haben die ersten Zusammensteller des Kanons durch Aufnahme des Hbfs. im Geiste der griechischen Kirche gehandelt. Sie haben ihr freilich keine Beweise verschaffen können für das, was nicht war, aber auch mit der Aufgabe Beweise für die paulinische Herkunft des Briefs zu finden nichts Unüberwindliches zugemuthet. Der Widerspruch, welches auch seine Begründung sein mochte, hat hier von vornherein sich nicht zu behaupten vermocht. Sehr verschieden ist der Verlauf der Dinge im Abendlande gewesen. Wenigstens im Anfang haben sie sich dort ganz anders angelassen, wenn auch schliesslich das Resultat dasselbe gewesen ist.

¹⁾ Insofern sind die Worte Theodorets im Rechte im angef. Vorwort p. 542 *ἐξ οὗ γὰρ τῶν ἀποστολικῶν γραμμάτων αἱ τοῦ θεοῦ μετέλαχον ἐκκλησίαι, ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τὴν ὠφέλειαν καρποῦνται*. Dass dasselbe *ἐξ οὗ* auch für den Widerspruch gegen den Brief gilt, ist eben das, was man nicht mehr sieht. Noch incorrecter freilich im angef. Dialog p. 922: *Ἀφ' οὗ κατηγγέλη τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ Παύλου εἶναι πεπίστευται ἢ ἐπιστολῇ* heutzutage als Gespenst noch unter uns spukt. Vgl. oben S. 20.

²⁾ Doch ist zu beachten, dass auch sogenannt montanistische Kreise schon früh den apostolischen Ursprung des Hbfs. angenommen haben müssen. (Vgl. Eus. KG. VI, 20, 3).

III.

Die abendländische Tradition.

Bekanntlich hat die Kirche des Abendlandes bis tief in das vierte Jahrhundert hinein den Hbf. nicht als paulinische und kanonische Schrift anerkannt. Das steht nicht nur durch die Zeugnisse des Eusebius¹⁾ und abendländischer Theologen selbst seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fest, sondern bestätigt sich auch durch eine ganze Reihe von Thatsachen des Gebrauchs des Kanons im Abendlande, insbesondere auch aus der uns vorliegenden Litteratur des Abendlandes, in welcher Hilarius von Poitiers (um 350) überhaupt der erste Kirchenschriftsteller ist, der den Brief als paulinisch citirt,²⁾ während man aus früherer Zeit nur Gegner solcher Ansicht über den Brief kennt. Keine der Eigentümlichkeiten, welche den abendländischen Kanon charakterisiren, kommt diesem anhaltenden Widerstande gegen die Aufnahme des Hbfs. an Bedeutung entfernt gleich. Es ist das einzige Beispiel einer von vornherein bestehenden und ernstlich behaupteten Differenz zwischen Abendland und Morgenland über ein biblisches Buch.³⁾ Soll nun die merkwürdige Thatsache erklärt und die Wurzel des Widerspruchs des Abendlandes gegen die Kanonisirung des Hbfs. aufgedeckt werden, so geht man von vornherein irre, wenn man diese Wurzel in irgend welchem Anstoss am Inhalt des Hbfs., etwa an seinen Anschauungen über die Unwiederbringlichkeit des verlorenen Heils (6, 4 ff. 10, 26. 12, 17), sucht.⁴⁾ Einmal

¹⁾ KG. III, 1, 5. VI, 20, 3.

²⁾ S. Bleek. S. 183.

³⁾ Ganz anderer Art ist die Differenz in Hinsicht auf die Apokalypse.

⁴⁾ Diesen Missgriff, vor welchem schon Bleek S. 124 f. gewarnt hat, begeht z. B. wieder A. Harnack (welchem er freilich bei seinem neuerdings über die Anfänge des Kanons aus Anlass des muratorischen Fragments kund gegebenen Ansichten besonders nahe lag) zu Clem. Rom. 2. Cor. 8, 2

wäre noch zu beweisen, dass überhaupt zur Zeit der Entstehung des Kanons unter Katholikern die Möglichkeit an einer sonst als apostolisch beglaubigten Schrift Kritik dieser Art zu üben bestand. Vollends unglaublich ist, dass ihr entscheidende Bedeutung zuerkannt worden wäre, wenn es sich um ein Dogma handelte, welches ausserhalb des Bereichs der Regula fidei lag. Dem Prinzip des Kanons gemäss konnte in der alten Kirche der Widerspruch gegen eine zu kanonisierende oder schon kanonisierte Schrift sich unter Katholikern niemals in erster Linie auf etwas Anderes gründen als auf die Bestreitung ihres apostolischen Ursprungs. Zweitens aber gibt es auch wirklich kein Beispiel einer auf einen dogmatischen Anstoss gegründeten Verwerfung des Hbfs. vor der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts,¹⁾ (wo aber die Bestreitung der apostolischen Herkunft die schon längst bestehende Voraussetzung sein kann), wenn auch schon in frühester Zeit, wie sich unten ergeben wird, zwischen der Hierarchie und den pietistischen Parteien der alten Kirche Hebr. 6 zur Sprache gekommen sein mag. Endlich glaube ich, dass die Ableitung des Verhaltens des Abendlandes zur Kanonisierung des Hbfs. aus dogmatischer Abneigung schon vor dem wichtigsten Phänomen der Geschichte dieser Kano-

(Patr. apost. Opp. I, I. edit. II. p. 122). Es ist auch nicht richtig, wenn eben daselbst die römische Kirche vornehmlich für die Vernachlässigung des Hbfs. im Abendland verantwortlich gemacht wird, wenigstens wenn damit gemeint ist, dass anderwärts in diesem Bereich günstigere Meinung für den Brief bestand. Sonst wird die Ansicht der römischen Kirche in dieser Frage wie in allen anderen, sehr in's Gewicht gefallen sein, zumal wegen des Ursprungs des Briefs ihr dieses Mal vielleicht besonderer Beruf nicht abzustreiten war. Auf Eus. KG. III, 3, 5. VI, 20, 3 aber darf man sich nicht berufen, für welchen Rom und Abendland identische Begriffe sind, und also auch nicht auf Hieron. de vir. ill. 59, wo (was auch Bleek S. 208. 216 trotz S. 120 übersieht) nur Eusebius (VI, 20, 3) abgeschrieben ist, während Hieronymus, wo er im eigenen Namen von der Reception des Hbfs. handelt, von *Latina consuetudo* überhaupt zu reden pflegt. Gegner der Apostolicität des Hbfs. gab es im Abendlande auch ausserhalb Roms, Anhänger nirgends.

¹⁾ Philaster (de haer. 89) ist, so viel ich weiss, der einzige Abendländer der von Verwerfung des Hbfs. wegen der Worte 6, 4 ff. etwas sagt. Bei Ambrosius de paenit II, 2 wird nur ihre novatianische Auslegung bestritten. Früher aber gibt es im Abendland überhaupt keine Spur von Streit über Hebr. 6. Denn Tertull. de pudic. 20 liegt keine vor.

nisirung, der geographischen Abgrenzung des dabei hervor-
getretenen Gegensatzes, sich nicht halten kann. Warum
antimontanistischer Eifer nur im Abendlande gegen den Hbf.
entschieden haben soll, wie es sich erklären soll, dass wenn
solcher Eifer überhaupt in dieser Frage so stark mitspielen
konnte, im Morgenlande es gerade die alexandrinische Kirche
ist, welche als Patronin des Hbfs. dasteht, — das sind Fragen,
die auf diesem Standpunkt kaum zu beantworten sind. Wo-
gegen sich hier Alles auf das Beste fügt, wenn man von der
ohnein einfachsten Annahme ausgeht, dass der Streit der
alten Kirche über den Hbf. ursprünglich nur an der Frage
seines Ursprungs gehangen hat, und dass der Widerstand
gegen seine Kanonisirung im Abendlande nur darum erfolg-
reicher gewesen ist, weil diese Kanonisirung im entscheidenden
Augenblick auf klarere und festere historische Erinnerungen
über den Brief stiess. Das ist es, was ich an den drei
Perioden zu zeigen versuchen will, in welchen nun im Fol-
genden die Geschichte der Kanonisirung des Hbfs. im Abend-
lande betrachtet werden soll.

A. Periode des ältesten Streits über den Hbf.
zwischen Abendland und Morgenland (Wende des
2. und 3. Jahrhunderts). Unsere Kunde über das Ur-
christenthum ist leider zu fragmentarisch um den Gedanken
an einen Zufall ganz auszuschliessen, wenn für uns der
Hbf. in Rom auftaucht und wir auf diese Weise (vielleicht
Tertullian ausgenommen) der römischen Kirche ganz allein
die historischen Daten verdanken, welche uns für den Hbf.
ausserhalb seiner selbst die alte Kirche überhaupt liefert.¹⁾
Aus dieser Thatsache ist daher nicht mit vollkommener Sicher-
heit zu schliessen, dass die römische Kirche an diesem Briefe
ein irgend wie begründetes besonderes Interesse gehabt hat.
Bedenkt man indessen, dass der Hbf. im Brief des Clemens
von Rom an die Corinther zu einer Zeit auftaucht, wo für
eine sehr kleine Anzahl von neutestamentlichen Schriften ebenso
deutliche Spuren ihrer Existenz vorhanden sind, bedenkt man
ferner die wirklich auffallende Spurlosigkeit des Hbfs. in der
morgenländischen Litteratur der Kirche bis Clemens von
Alexandrien und endlich, dass die Vermuthung einer ursprüng-

¹⁾ S. ob. S. 3.

lichen Bestimmung des Hbfs. für Rom, welche neuerdings durch sein Auftauchen im Briefe des römischen Clemens wiederholt veranlasst worden ist, wirklich auf manche, wenn auch nicht eben starke Indicien im Briefe selbst sich stützen kann und darin auf sehr wenige, und kaum unüberwindliche Schwierigkeiten stösst, so darf man wohl die Annahme wagen, dass die römische Kirche gerade über den Ursprung des Hbfs. mehr gewusst hat als andere und wenn sie und das an sie sich anschliessende Abendland eigenthümliche Ansichten über den Brief kundgeben, diese ihre Begründung in diesem besseren Wissen gehabt haben werden. Die ältesten abendländischen Zeugnisse über den Hbf. sind nun die folgenden vier: a) Irenäus. Von ihm wird gemeldet, dass er die Abfassung des Hbfs. durch Paulus bestritten habe.¹⁾ Damit steht natürlich nicht in Widerspruch, dass Irenäus in einer dem Eusebius noch vorliegenden Schrift des Hbfs. „erwähnte und Stellen daraus anführte.“²⁾ Das Verhalten der uns selbst noch vorliegenden grossen Ketzerbestreitung des Irenäus zum Hbf. bestätigt sogar, dass er diesen Brief nicht in seinem Kanon gehabt hat. Denn von den zwei vermeintlichen Anspielungen, welche man vor der neuesten Ausgabe des Irenäus allein in den fünf Büchern *adversus haereses* zu entdecken im Stande gewesen ist, könnte überhaupt nur die eine darüber anders zu denken veranlassen. Aber sie ist daher auch nur um so sicherer nicht aus dem Hbf., sondern aus dem A. T. abzuleiten.³⁾ Die andere kann ein Anklang an das *ρήμαι τῆς*

¹⁾ Aus Stephanus Gobarus (6. Jahrh.) führt Photius Bibl. cod. 232 p. 291 ed. Bekker an: *ὅτι Ἰππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναι φασιν*. In Bezug auf Hippolyt ist Photius selbst in der Lage dieses Zeugniß zu bestätigen. S. S. 34, Anmerk. 5.

²⁾ Eus. KG. V, 26 führt unter den ihm bekannt gewordenen Schriften des Ir. an *βιβλίον τι διαλέξεων διαφορῶν, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σοφίας Σολομῶντος μνημονεύει ῥητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος*. Bedenkt man die Tendenz dieser Notiz bei Eusebius, so ist es um so bezeichnender, dass er sich hierauf beschränken muss.

³⁾ *adv. haer. III, 6, 5* (4 Harvey): *Nec deus vocatur a prophetis (Moyses), sed „fidelis Moyses famulus et servus dei“ dicitur a spiritu*. Das *dicitur a spiritu*, welches sich aus dem vorhergehenden *vocatur a prophetis* erklärt, nöthigt eben daher hier direct auf Num. 12, 7 und nicht auf Hebr. 3, 5 zu recurriren. Vgl. auch Volkmar zu Credner a. a. O. S. 380. Overbeck, zur Geschichte des Kanons.

δυνάμειος αὐτοῦ Hebr. 1, 3. sein.¹⁾ Illusorisch ist aber die Vermehrung, welche diese Parallelen des Hebräerbriefs zu Irenäus in dessen neuester englischer Ausgabe erfahren haben. Denn entweder ist wo Harvey den Hbf. vergleicht der Recurs auf diesen Brief zur Erklärung der Worte des Irenäus überflüssig, weil diese auch aus anderen Schriftstellern zu holen ist,²⁾ oder die Sache steht so, dass man an den Hbf. erinnert wird, aber die Anführung des Briefs, die man erwartete, wenn er dem Irenäus als kanonisch galt, eben nur zu vermischen Ursache hat.³⁾ Auf jeden Fall bietet die Ketzerbestreitung des Irenäus nicht einmal Veranlassung, ihn den Hbf. zu den heiligen Schriften zweiten Ranges rechnen zu lassen⁴⁾. b) Hippolyt. Bei diesem historischen Verwandten wenn nicht Schüler des Irenäus steht es mit dem Hbf. ganz ebenso. Auch von ihm ist überliefert, dass er die Abfassung des Hbfs. durch Paulus läugnete und zwar soll es in seiner Ketzerbestreitung geschehen sein.⁵⁾ Dem entspricht in Hippolyts Fragmenten das Fehlen jedes Gebrauchs des Hbfs. in seinem kleinen Buche

¹⁾ adv. haer. II, 30, 9 (47, 2 Harv.) *Deus . . . fecit omnia verbo virtutis suae.*

²⁾ Derartig sind die Fälle adv. haer. IV, 11, 4 (21, 4 Harv.) vgl. Hebr. 10, 1 u. Col. 2, 17; IV, 16, 2 (27, 2) V, 5, 1. vgl. Hebr. 11, 5 und Gen. 5, 24; V, 32, 2, vgl. Hebr. 11, 13 und AG. 7, 5.

³⁾ Diess ist der Fall adv. haer. IV, 28, 2 (48, 2) vgl. Hebr. 10, 26 bis 31 und wohl auch III, 12, 13 (16), wo aber das Anklingen des τελειοῦσαι des Hbfs. 2, 10. 7, 28 sehr zweifelhaft ist. Das zweite Pfaffsche Fragment, wo allerdings Hebr. 13, 15 als paulinisch citirt wird (bei Stieren I, 854. Harvey II, 501), wird gegenwärtig wohl Niemand mehr für Irenaeus anführen wollen.

⁴⁾ Gegen Ziegler Irenaeus Berl. 1871. S. 97. Auf die Unterscheidung kanonischer und heiliger Schriften niederen Ranges wird weiter unten noch zurückzukommen sein. Uebrigens lässt sich Irenaeus seiner Abstammung wegen, wenn er auch seiner ganzen uns bekannten öffentlichen Wirksamkeit nach dem Abendlande angehört, vielleicht auch als Zeuge des ursprünglichen Wissens über den Hbf. auch im Morgenlande anführen, in welchem er dann im Abendlande bestärkt worden wäre. Die Elemente orientalischer Tradition liegen ja bei Ir. sonst deutlich genug vor.

⁵⁾ Vgl., ausser dem S. 33, Anm. 1 angeführten Zeugniß des Stephanus Gobarus, Photius selbst im Artikel Hippolyt seiner Bibliotheca cod. 121, p. 94. Unter den Behauptungen, welche in Hippolyts σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ dem byzantinischen Gelehrten an Correctheit (ἀκριβεία) zu wünschen übrig gelassen haben, hebt er hervor ὅτι ἡ πρὸς Ἐβραίους ἐπιστολὴ οὐκ ἔστι τοῦ

de *Antichristo* und im Fragment gegen Noet. Zwei oder drei Anklänge an den Hbf. in den übrigen beweisen wiederum eben nur das ohnehin Feststehende, dass er den Hbf. kannte.¹⁾ Gehört ihm die *Refutatio omnium haeresium* an, so ist hier zu constatiren, dass sich in diesem Buche vom Hbf. keine Spur findet, was VII, 36. VIII, 19 besonders auffällt. c) Caius. Von diesem Bestreiter des Montanisten Proclus in Rom unter Bischof Zephyrinus (200—218) weiss man gleichfalls, dass er, den Montanisten überhaupt Erfindung heiliger Schriften vorwerfend, nur dreizehn Briefe des Paulus anerkannte und den Hbf. nicht dazu rechnete.²⁾ d) Tertullian citirt, nachdem er de pudic. c. 12—19 das Zeugniß auch des Aposteltheils seines N. T. über die Unvergebarkeit der Unzucht dargelegt hat, Hebr. 6, 4—8 in folgender Weise: „Ich will jedoch zum Ueberflusse auch das Zeugniß eines Gefährten des Apostels hinzufügen, welches zunächst ein Recht hat die Sittenregeln der Meister zu bestätigen. Man besitzt auch das Schriftstück (*titulus*) an die Hebräer von Barnabas, einem von Gott nicht unbedeutend beglaubigten Manne, wenn doch Paulus ihn in Hinsicht auf Enthaltbarkeit neben sich stellte: Oder haben ich und Barnabas allein nicht das Recht, zu arbeiten? (1. Cor. 9, 6). Auch ist der Brief des Barnabas doch wohl bei den Gemeinden angesehener (*receptor*) als jener Hirt des Ehebruches.“³⁾ Indem er also die Schüler ermahnte

ἀποστόλου Παύλου. Dass übrigens Stephanus Gobarus wohl aus derselben Quelle schöpfte ergibt sich aus seinen sonstigen Anführungen aus Hippolyt (Nicolaiten, Montanisten).

¹⁾ Die Citate de consummat. mundi 42. (Hippolyti Rom. quae feruntur omnia graeca e recogn. P. A. de Lagarde Berol. 1858 p. 118, 20) und Demonstr. adv. Jud. 3. (p. 64, 32) fallen wegen der Unächtheit dieser Schriften weg. (Ueber die der Demonstratio s. Kimmel De Hippolyti vita et scriptis. Jenae 1839 p. 93 sqq.). Nur mit Vorsicht lassen sich die *διατάξεις* p. 89, 11 anführen. Dagegen liegt dem *ἐμπεσεῖν εἰς τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ* Zu Dan. u. Sus. Vs. 23 p. 149, 29, welches Niemand dem Stile dieses Stücks zutrauen wird, jedenfalls Hebr. 10, 31 zu Grunde. Auch die Anspielung auf Hebr. 13, 12 im Fragment zu Prov. 30, 23 (bei Tischendorf Anecdota sacra et prof. Edit. II. Lips. 1861, p. 229, während Mai's Text Nova patr. biblioth. VII, II, 75 hier eine Lücke hat) muss erwähnt werden.

²⁾ Vgl. Eus. KG. VI, 20, 3.

³⁾ Der schon de pudic. 10 gewürdigte Hirt des Hermas.

alle Anfänge fahren zu lassen und vielmehr nach der Vollkommenheit zu trachten, ohne wiederum Grund von Werken der Todten zu legen (vgl. Hebr. 6, 1), sagt er: Denn es ist unmöglich, diejenigen, welche einmal erleuchtet worden sind u. s. w. Wer das von den Aposteln gelernt hat, hat niemals etwas davon gewusst, dass dem Ehebruch und der Unzucht eine zweite Busse von den Aposteln verheissen sei. Denn er war ein trefflicher Ausleger der Gesetze und hielt an dessen Bildern in ihrer gegenwärtigen Verwirklichung fest.“¹⁾ Worauf Tertullian ausführt, dass ein so gewissenhafter Ausleger des Alten Testaments auch die Vorschriften des Leviticus über die Behandlung Aussätziger nicht übersehen haben werde.²⁾

Das ist es, was man von den ältesten Ansichten der abendländischen Theologie über den Hbf. weiss. Die angeführten Zeugnisse aber, alle darin einig, dass der Hbf. auf apostolische Herkunft keinen Anspruch hat, gestatten zu constatiren, dass die Differenz des Abendlandes und des Morgenlandes über den Hbf. keine gewesen ist, (was ihre spätere Geschichte nicht ausschlosse), die anfangs gar nicht zur Sprache gekommen und unbemerkt geblieben wäre. Darin liegt nun auch der Grund, welcher mich bewogen hat, das Muratorische Fragment aus dem eben vorgenommenen Zeugenverhör auszuschliessen, während ihm nach den gegenwärtig herrschenden Annahmen über seine Zeit der Anspruch ungefähr zuerst angehört zu werden zukäme. Ich gestehe nämlich, dass das Verhalten dieses Fragments zum Hbf. für mich der ernsteste Grund ist, die Richtigkeit dieser Annahmen zu bezweifeln. Dabei setze ich voraus, was gegenwärtig meist zugestanden werden wird, dass der Hbf. im muratorischen Fragment ganz übergangen ist und weder als Laodicener- noch als Alexandriner-Brief darin erscheint.³⁾ Dann aber reiht sich dieses Fragment, wie mir scheint, von selbst der zweiten der von mir hier unterschiedenen Perioden der Geschichte der Kanonisirung des Hbfs. im Abendland ein, und es wird dort

¹⁾ de pudic 20.

²⁾ Für die unbedeutenderen Anklänge an den Hbf. bei Tertullian vgl. Rönisch Das Neue Testament Tertullians. Leipz. 1871. S. 565 ff.

³⁾ Dieser Punkt ist wohl bei Hesse Das muratorische Fragment. Giessen 1873. S. 202 ff. erledigt.

wieder zu erwähnen sein. Man hat zwar gesagt, dass es für das muratorische Fragment „noch eine Hebräerbrieffrage gebe.“¹⁾ Allein diese Auskunft, mit welcher man in eine Periode der Geschichte des Kanons zurückgeworfen ist, die sich noch ganz im Dunkel verliert, beruht eben daher nur auf ganz willkürlichen Voraussetzungen. So viel ergibt sich aus den oben angeführten abendländischen Zeugnissen, dass die Frage der Kanonicität des Hbfs. schon sehr früh ins Abendland gedrungen ist, so wie die Dinge uns überhaupt vorliegen, ziemlich so früh als der Brief überhaupt im Kanon erscheint. Und dass dem so ist, muss auch als das ganz Naturgemässe erscheinen, wenn man bedenkt, dass die Entstehung des Kanons der noch ungeschiedenen Geschichte der abendländischen und der morgenländischen Kirche angehört. Das ist wenigstens was sich ohne Weiteres aus dem Grade von Uebereinstimmung, welcher sich sofort beim Auftauchen des neutestamentlichen Kanons in Hinsicht auf seine Bestandtheile und deren Gliederung in allen Gebieten der altkatholischen Kirche zeigt, ergibt. Ist dadurch schon die Annahme ausgeschlossen, dass die abendländische Kirche ursprünglich einen eigenen Epistelkanon hatte, der eben den Hbf. nicht enthalten hätte, so bliebe nur die andere, dass ursprünglich überhaupt in der altkatholischen Kirche die kanonische Sammlung der paulinischen Briefe ohne Hbf. recipirt gewesen wäre und dieses Stadium der Geschichte des Kanons eben im muratorischen Fragment vertreten sei. Allein damit wird man mit dem Fragment in eine Zeit geführt, in welche man sich nicht nur aus dem schon angedeuteten Grunde ohne Noth nicht gern führen lässt, sondern die offenbar auch zu früh ist um die feste Handhabung der Geschlossenheit des Kanons der paulinischen Briefe im Fragment, mit welcher dem Hbf. die Aufnahme in denselben geradezu verlegt wird, erklären zu lassen. Dagegen erklärt sich alles was sonst räthselhaft erscheint ganz von selbst, wenn das Muratorische Fragment der Periode angehört, in welcher, wie weiter unten sich zeigen wird, die abendländische Kirche über den Hbf. schwieg, weil sie mit ihm — vorläufig wenigstens — fertig war. Anfäng-

¹⁾ Hesse a. a. O. S. 221.

lich aber hat die abendländische Kirche über den Hbf. nicht geschwiegen, sondern geredet, und zwar hat sie laut den obigen Zeugnissen gegen seine Kanonisirung Widerspruch erhoben. Es fragt sich nun, worauf sich dieser Widerspruch gründete.

Nimmt man nun jene Zeugnisse, wie sie zunächst lauten, so ergibt sich, dass nichts anderes als der Ursprung des Hbfs. in Frage gestanden hat, und die Abendländer gegen die Kanonisirung des Hbfs. aus keinem anderen Grunde Einspruch erhoben haben als weil sie noch wussten oder zu wissen glaubten, dass der Brief nicht von Paulus sei. An diesem einfachen Resultat braucht man sich aber in der That nicht durch den Antheil irre machen zu lassen, welchen der Streit mit dem sogenannten Montanismus an den ältesten Verhandlungen über den Hbf. gehabt zu haben scheint, selbst wenn man diesen Antheil noch so gross schätzt. Für Cajus steht es unmittelbar fest, dass er den nichtpaulinischen Ursprung gegen Montanisten behauptete, für Hippolyt ist es gar nicht unwahrscheinlich,¹⁾ für den selbst montanisirenden Irenäus hätte man zunächst keine Veranlassung daran zu denken, doch mag es eben um Hippolyt's willen, der auch kein schroffer Antimontanist gewesen zu sein scheint,²⁾ angenommen werden. Was aber die Montanisten am Hbf. besonders interessirt hätte, kann nach Tertullians Worten und späteren, weiter unten noch zu erwähnenden Erscheinungen nicht zweifelhaft sein. Sie werden sich auf Hebr. 6, 4 (vielleicht auch auf 10, 20. 12, 17) für ihre Lehre von den Todsünden berufen haben. Nehmen wir also auch an, dass alle jene uns bekannten ältesten Zeugnisse des Abendlandes über den Hbf. diesen schon in den montanistischen Streit hereingezogen zeigen, so lässt sich doch die Bestreitung seines apostolischen Ursprungs nicht aus antimontanistischem Interesse ableiten. Erstens

¹⁾ Sein Ausspruch über den Hbf. hat in einer Ketzerbestreitung gestanden (s. S. 34, Anm. 5), in welcher der Artikel Montanismus der wahrscheinlichste Ort dafür ist. Von Stephanus Gobarus steht durch Photius cod 232 p. 291 fest, dass seine Aufmerksamkeit bei Hippolyt auf diesen Artikel sich gerichtet hat.

²⁾ Vgl. Steph. Gob. a. a. O. und Lipsius Zur Quellenkritik des Epiphanius Wien 1865. S. 222.

wäre die Preisgebung einer sonst im Ansehen der Apostolicität stehenden Schrift um eines ganz vereinzelt doctrinellen Anstosses Willen ohne jede Analogie in der Geschichte des Kanons, und gerade um die Zeit seiner Entstehung nahezu unbegreiflich.¹⁾ Unbegreiflich nicht nur wegen der in solcher Preisgebung liegenden Erschütterung der Fundamente des Kanons, sondern auch wegen der Beschaffenheit der Exegese der Zeit, welche in solchem Falle gar keinen Anstoss der angegebenen Art aufkommen liess. Eine Schrift kanonisiren hiess damals überhaupt nichts Anderes als sie zum Object derjenigen Exegese machen, welche darin Alles, was die Kirchenlehre brauchte, zu finden gestattete. Ein so vereinzelter Anstoss an einer sonst den Ansprüchen an Kanonicität entsprechenden Schrift konnte daher nicht leicht ernstlich sein. Er ist es auch in dem gerade vorliegenden Falle später, wie sich unten zeigen wird, nachweislich nicht gewesen, es wäre aber ein grosser Irrthum zu meinen, dass der Exegese des 4. Jahrhunderts mehr möglich war als der des angehenden dritten. Jene war freilich ausgebildeter und geschickter, aber dafür auch mit viel schärferer Empfindung für Schwierigkeiten, die sich ihr boten, ausgestattet, während es für die älteste Exegese des Kanons Schwierigkeiten eigentlich gar nicht gibt. Dazu kommt, dass, so gross man sich auch den antimontanistischen Eifer der römischen Kirche denken mag, doch nicht leicht erklärlich ist, dass der montanistische Streit im Abendland eine so bedeutsame Folge wie die Ausstossung einer als apostolisch recipirten Schrift gehabt haben kann, während sie im Morgenlande nicht eintrat. Endlich aber deckt sich im Abendlande der Gegensatz gegen die Kanonicität des Hbfs. gar nicht mit dem gegen den Montanismus und hat vielmehr der abendländische Montanismus selbst diese Kanonicität nicht angenommen. Das liegt bei Tertullian vollkommen klar vor, und kann in gewissem Sinne auch mit den Beispielen des Irenäus und des Hippolyt belegt werden. Wenn man also im Abendlande gegen den Montanismus die Apostolicität des Hbfs. bestritten hat, so kann es nur gegen den orientalischen

¹⁾ Der Fall der Apocalypse im Morgenlande ist innerlich verschieden und überdiess später.

Montanismus geschehen sein, und der Streit mit diesem kann nur die Veranlassung gewesen sein, eine ohnehin über den Hbf. vorhandene bessere Kunde gegen den Montanismus zu kehren. Es besteht mithin gar kein Grund das sonst in jeder Weise sich Empfehlende, dass es nämlich wirklich solche Kunde gewesen ist, welche den Widerspruch gegen den Hbf. im Abendland begründet hat, nicht gelten zu lassen. Ja Tertullian gibt zur Frage Veranlassung, ob die hinter diesem Widerspruch vorauszusetzende richtige Kunde über den Verfasser des Hbfs. sich nicht erhalten hat. Für eine Schätzung der abendländischen Tradition über den Hbf., wie ich sie hier empfehle, liegt es wenigstens sehr nahe, ihr zuzutrauen, dass sie uns den Namen des Verfassers des Hbfs. gerettet hat. Es ist freilich sehr zu bedauern, dass die oben erwähnten Mittheilungen über Irenäus, Hippolyt und Caius, vom Standpunkt der traditionellen Ansicht über den Hbf. aus gegeben, sich auf das Negative der Ansicht dieser Männer über den Ursprung des Hbfs. beschränken,¹⁾ und dass die Tradition von Barnabas als dem Verfasser des Hbfs. nun ausschliesslich auf Tertullians Zeugniß ruht.²⁾ Doch so wünschenswerth auch dessen Verstärkung wäre, so bietet es keinen unmittelbaren Anlass zu seiner Verwerfung. Ich selbst hegte früher die Meinung, die Verbindung des Namens des Barnabas mit dem Hbf. möge die abendländische Parallele zur Verbindung des Namens des

1) Namentlich von Stephanus Gobarus und Photius ist es klar, dass es ihnen nur um den contradictorischen Gegensatz gegen die gemeine Meinung über den Hbf. zu thun ist, dass ihre Angaben über Irenaeus und Hippolyt also durchaus nicht zum Schluss berechtigen, dass sie bei diesen Kirchenschriftstellern keine positive Behauptung über den Verfasser des Hbfs. gefunden haben.

2) Unter Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht über die Zeit der Ketzerbestreitung des Philaster, und da man an deren Abhängigkeit von Tertullian zu denken sonst keine Veranlassung hat, könnte man haer. 89 als Spur einer im Abendlande auch von Tertullian unabhängig bestehenden Meinung über die Herkunft des Briefs von Barnabas auffassen. Warum ich mich dazu nicht entschliessen kann, wird weiter unten sich ergeben. Absichtlich aber lasse ich hier die Frage der *Barnabae epistula* im Cod. Claromontanus (s. Credner a. a. O. S. 177) auf sich beruhen, da selbst wenn der Hbf. damit gemeint wäre, (was aber sehr zweifelhaft ist s. Zahn a. a. O. S. 670), die Beglaubigung der Tradition von seiner Herkunft von Barnabas keinen wesentlichen Zuwachs erhielt.

Paulus mit ihm im Morgenlande sein und sie habe dazu dienen sollen, ihm durch Herstellung einer Beziehung zum apostolischen Zeitalter zu kanonischem Ansehen zu verhelfen. Allein es lässt sich der Zurückführung des Hbfs. auf Barnabas keine Absicht mit Hilfe einer Stelle supponieren, aus welcher hervorgeht, dass sie gar nicht erreicht worden wäre. Denn so deutlich wie nur möglich unterscheidet Tertullian de pudic. 20 den Hbf. von den kanonischen Schriften, und so willkommen ihm sein Zeugniß auch ist, so lässt er gerade darüber gar keinen Zweifel aufkommen, dass er ihn nicht in seinem Kanon hat.¹⁾ Schätzt man aber die Angabe Tertullian's nach ihrer inneren Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, so besteht diese Prüfung nicht übel. Mancherlei im Hbf. fügt sich unlängbar zum Bilde, welches sonst in der Tradition vom „Levitens“ Barnabas, der auf zwei oder drei Augenblicke der Geschichte des Urchristenthums nicht ohne Selbständigkeit in der Nähe des Apostels Paulus erscheint, so blass dieses Bild auch ist. Dagegen wüsste ich nicht was im Briefe den Gedanken an Barnabas geradezu ausschliesse.²⁾ Auf jeden Fall ist die Barnabas-Hypothese die einzige des Anhörens werthe unter den Hypothesen dieser Art, die man über den Hbf. aufgestellt hat, wenn auch, so lange das Licht, welches bei der Verbindung des Namens des Barnabas mit dem Hbf. dieser Brief erhält, so unbedeutend ist gegen das Licht, welches dabei vom Briefe aus auf die Gestalt des Barnabas fällt, und so lange die Grundlage der Tradition, welche ihn als den Verfasser des Briefs nennt, so dunkel ist, von einer sicheren, für die Geschichte des Urchristenthums gewonnenen Thatsache nicht die Rede sein kann.³⁾ Es soll daher auch hier der

¹⁾ S. darüber Rönsch a. a. O. S. 563 f., wo der Hbf. nun einem „Anhang“ zum Kanon des Tert. zugewiesen wird. S. darüber weiter unten S. 48

²⁾ Kaum kann man sich noch auf 9, 4 berufen und jedenfalls auf 7, 27 nicht mehr. Die Behandlung dieser zweiten Stelle bei Hofmann a. a. O. S. 295 f. scheint mir eine der wenigen Perlen zu sein, welche den muthigen Taucher, der sich in's Meer des Unsinn's seines grossen exegetischen Werks herablässt, belohnen. Bedenklich bleibt freilich auch hier 2, 3.

³⁾ Auch nach der die Barnabashypothese nur compromittirenden Begründung durch Wieseler mehrten sich neuerdings ihre Anhänger. Vgl. H. Schultz Jahrb. für deutsche Theol. 1863 S. 355. Ritschl Theol. Stud. u. Krit. 1866 S. 89. P. A. de Lagarde Deutsche Schriften Götting. 1878 S. 36. Zahn a. a. O. S. 670 f.

ganzen Sache nur im Sinne eines problematischen Arguments für die Annahme gedacht sein, dass man im Abendlande gegen die Abfassung des Briefes durch Paulus protestirt hat, weil man hier noch deutliche Erinnerung an den wahren Verfasser des Briefs hatte.

Die Richtigkeit dieser Auffassung des ursprünglichen Widerspruchs des Abendlandes gegen die Kanonisirung des Hbfs. scheint mir aber auch aus seinem Erfolge hervorzugehen. Dieser Widerspruch hat die Kraft gehabt die andauernde Ausschliessung des Hbfs. aus dem Kanon im Abendlande gegen den, im Anfang, wie oben gezeigt wurde, allerdings durchaus nicht allgemeinen, Widerspruch des Orients durchzusetzen. Das weiss ich mir wohl zu erklären, wenn bei der Frage der Kanonicität des Hbfs. das Prinzip des Kanons selbst, seine apostolische Herkunft, auf dem Spiele stand, nicht aber wenn es sich dabei um den Inhalt einiger Stellen des Briefes handelte.

B. Periode der Ignorirung des Hebräerbrieves im Abendlande (240—350).¹⁾ Es ist eine Thatsache, dass es aus dieser Zeit für uns keine Spur vom Hbf. im Abendlande mehr gibt, aber dass damit auch die Charakterisirung dieser Periode, welche oben in der Ueberschrift gegeben ist, begründet ist steht freilich nicht ohne Weiteres fest, wenn man die ungemeine Dürftigkeit der litterarischen Denkmäler, welche man gerade von dieser Periode noch besitzt, in Betracht zieht, zumal unter ihnen sich auch solche befinden, deren Schweigen hier wenig Bedeutung hat.²⁾ Zum Glück sind die verhältnissmässig spärlichen Daten, die hier zusammenzustellen sind, so beredt, dass kein Zweifel darüber bestehen bleibt, dass das Abendland zu dieser Zeit den Hbf. nicht nur nicht im Kanon hatte, sondern dass es ihm, da die eben betrachtete Periode

¹⁾ Diese Zahlen bitte ich nicht strenger zu nehmen, als sie gemeint sind und allein gemeint sein können. Die erste hat z. B. keinen anderen Sinn, als den Zeitpunkt zu fixiren, in welchem die oben angeführten abendländischen Bestreiter der apostolischen Herkunft des Hbfs., die einzigen Abendländer, die im dritten Jahrhundert Bekanntschaft damit verrathen, muthmaasslich alle vom Schauplatz abgetreten sein werden.

²⁾ Ich meine die apologetischen Werke des Arnobius und des Lactantius.

beweist, dass der Brief hier durchaus nicht unbekannt gewesen war, alle Ansprüche auf Aufnahme geradezu aberkannt hatte. Ja, das Abendland scheint nun den Brief kaum überhaupt noch gelesen zu haben. Jene Daten sind schon von Bleek zusammengebracht, doch hier zumal lässt er die gebührende Hervorhebung ihrer Bedeutung und ihre Erläuterung vermissen.

Das eine dieser Daten ist was ich das abendländische System der kanonischen Sammlung der paulinischen Briefe nennen will, welches sich in dieser Zeit unter gänzlicher Ignorirung des Hbfs. festsetzt. Ich meine die Zählung von dreizehn paulinischen Briefen und ihre Eintheilung in 9 Schreiben an 7 Gemeinden und 4 Briefe an Einzelne, wie sie schon einigen Stellen mit allegorischen Betrachtungen über die sieben paulinischen Gemeinden bei Cyprian und Victorinus Petabionensis zu Grunde liegt,¹⁾ neben welchen nun, wie ich meine, auch das Muratorische Fragment seinen natürlichen Platz findet mit seiner entsprechenden Zählung der paulinischen Briefe und seiner engverwandten Ableitung der katholischen Bestimmung der paulinischen Gemeindeschreiben aus der Siebenzahl ihrer Gemeinden.²⁾ Schon diese Stellen setzen durch die Art ihrer Betrachtung der Zahl der paulinischen Briefe

¹⁾ Cypr. Testim. adv. Jud. I, 20 p. 53 ed. Hartel (nach Anführung von 1. Sam. 2, 5): *Filii autem sunt ecclesiae septem. Unde et Paulus ecclesiis septem scribit, et Apocalypsis ecclesias septem ponit, ut servetur septenarius numerus, ut dies septem, quibus deus mundum fecit, et angeli septem etc.* Ad Fortunat. 11. p. 338 (bei Gelegenheit der 7 makkabäischen Brüder): *Et apostolus Paulus, qui huius numeri legitimi et certi (der Siebenzahl) meminit, ad septem ecclesias scribit. Et in Apocalypsi dominus mandata sua divina et praecepta caelestia ad septem ecclesias et eorum angelos dirigit. Qui nunc istic numerus in fratribus invenitur, ut consummatio legitima compleatur.* Victorin. Petab. de fabrica mundi (bei Routh Reliqq. sacrae II, 459 ed. II): *Ecce septem cornua angeli, septem oculos dei . . . septem ecclesias apud Paulum,* und im Commentar zur Apocalypse c. 1 (ebendas I, 417): *In toto orbe septem ecclesias omnes esse et septem nominatas unam esse catholicam Paulus docuit. Et primum quidem, ut servaret et ipse typum septem ecclesiarum non excessit numerum, sed scripsit ad Romanos etc. Postea singularibus personis scripsit ne excederet modum septem ecclesiarum.*

²⁾ Dessen Worte in der weiter unten folgenden Abhandlung, bei Hesse S. 169.

eine vollkommene Festigkeit des den Hbf. ausschliessenden Bestandes des Kanons dieser Briefe voraus. Dass sie aber nicht als singuläre Seltsamkeit angesehen werden dürfen, sondern dass es sich dabei wirklich um ein in der abendländischen Kirche überhaupt verbreitetes System des Kanons der paulinischen Briefe handelt, wird sich weiter unten aus dem Fortbestehen dieses Systems in der folgenden Periode und seinem Zusammenstoss mit dem Hbf. ergeben.¹⁾

Beweisen aber in der That diese Stellen die Anerkennung der Ausstossung des Hbfs. aus dem Kanon im Abendlande bald nach jenen frühesten über ihn dort geführten Verhandlungen, so hat man daran auch den richtigen Schlüssel zur Erklärung der zweiten Thatsache, welche hier noch hervorzuheben ist. Es ist dieses nämlich der Mangel jeder Spur einer Berücksichtigung des Hbfs. in den novatianischen Streitigkeiten und dem Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts, vor Allem also die Abwesenheit jeder Beziehung auf den Hbf. in den Schriften des Cyprian, den echten und einigen unechten, die sich auf diese Streitigkeiten beziehen.²⁾ Die Sache ist aber doppelt beachtenswerth, nachdem im Beginn des Jahrhunderts verwandte Streitigkeiten noch Anlass geboten hatten sich mit dem Hbf. zu beschäftigen und die Aufmerksamkeit schon auf die Stellen des Briefes gelenkt war, welche man auch im novatianischen Streit und Ketzertaufstreit wieder discutirt zu sehen erwartet, wie sie denn in der späteren Fortsetzung dieser Streitigkeiten wieder auftauchen.³⁾ Nun leuchtet ein, dass dieser Thatbestand sich jeder Erklärung des Verhaltens der abendlän-

¹⁾ Ich führe vorläufig nur Hieron. de vir. ill. 5 an: *Scriptis autem (Paulus) novem ad septem ecclesias epistulas: ad Romanos unam etc.; praeterea ad discipulos suos Timotheo duas, Tito unam, Philemoni unam. Epistula autem quae fertur ad Hebraeos non ejus creditur etc.* Vgl. weiter unten.

²⁾ Das Nähere gibt Bleek S. 176 f. Ganz unglücklich wird zu Pseudocyp. ad Novatian. 7. p. 58 ed. Hartel Hebr. 10, 30 angeführt, wo ausser Deut. 32, 35 auch Röm. 12, 19 zur Verfügung steht.

³⁾ Des Ketzertaufstreits wird hier gedacht, nur weil bekanntlich später die sogenannt novatianische Auffassung von Hebr. 6, 4 f. mit der Deutung dieser Stelle von der Unwiederholbarkeit der Taufe bestritten worden ist. Auf diese Erfindung kann man zur Zeit des Ketzertaufstreits des dritten Jahrhunderts im Abendland noch nicht gerathen gewesen sein.

dischen Kirche zum Hbf. im 3. Jahrhundert mit dogmatischen Vorurtheil widersetzt. Denn was damit auf Seiten der Katholiker erklärt würde, würde auf Seiten ihrer Gegner nur um so räthselhafter bleiben. Wenn aber in den genannten Streitigkeiten in dem bezeichneten Zeitalter keine Partei sich auf den Hbf. beruft, so bestätigt sich damit zunächst die Richtigkeit der oben aufgestellten Behauptung, dass der montanistische Streit die Uebereinstimmung des Abendlandes über die nichtpaulinische Herkunft des Hbfs. nicht berührt hat, und es ergibt sich nun als die natürliche Folge dieser Uebereinstimmung, dass in dieser Sache montanistisch und antimontanistisch Gesinnte sich der gleichen Entscheidung gefügt haben und in den späteren Streitigkeiten über kirchliche Disciplin mit der kanonischen Autorität auch für die montanisirenden Parteien jede Veranlassung sich auf den Hbf. für ihre Ansichten zu berufen weggefallen ist.¹⁾ Indessen auch so behält dieses vollständige Zubodengefallen sein des Hbfs. im Abendlande im Laufe des 3. Jahrhunderts einiges Auffallende, was noch der Erörterung bedarf.²⁾

In der oben bezeichneten ersten Periode der Auseinandersetzung der abendländischen Kirche mit dem Hbf. war man zwar darüber einverstanden, dass dieser Brief nicht von Paulus sei, im Uebrigen aber scheint der Brief, darf man Tertullian glauben,³⁾ sich hier sogar noch eines gewissen Ansehens erfreut zu haben, und dass er noch nicht vergessen war, beweisen ausser dem Streit über seine Herkunft, wirklich noch einige Spuren der Vertrautheit mit ihm, welche oben selbst aus Irenäus und Hippolyt beigebracht werden konnten. Zugestanden nun, dass man sich allgemein darüber geeinigt

¹⁾ Ueber das Fehlen des Gebrauchs des Hbfs. in den dem Novatian beigelegten Tractaten *de trinitate* und *de cibis judaicis* s. Bleek S. 174 f.

²⁾ Ich verstehe nicht recht, wie man dazu kommt zu Comm. Instruct. II, 6, 4 *Expiari malum nec sanguine fuso docetur* Hebr. 10, 4 anzuführen. Eher wäre noch 9, 22 zu ertragen, wo wenigstens das Gegentheil steht, oder zu Vs. 9 *Semel es lotus, nunquid poteris denuo mergi* an Hebr. 6, 4 ff. zu erinnern, wozu freilich auch nichts nöthigt.

³⁾ De pudic. 20. *Et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum.* Hier wird Tertullian, wenn überhaupt, doch schwerlich ausschliesslich die morgenländischen Bestrebungen mit dem Hbf. im Sinne haben.

hatte, den Hbf. von der kanonischen Sammlung der apostolischen Briefe fernzuhalten: scheint nicht dieses anscheinend vollständige Verschwinden des Hbfs. im Gebrauch der Abendländer unerklärlich zu sein? Konnte er denn nicht, wenn auch unkanonisch, etwa neben dem Kanon anhangsweise, zumal unter den montanisirenden Christen, sich in Ansehen erhalten? Oder war ihm diess nicht überhaupt, auch ausser jeder Beziehung zum Kanon, als einem ganz auf sich stehendem, bedeutendem Denkmal aus dem kirchlichen Alterthum möglich? Ich meine es nicht, und es scheint mir vielmehr, dass im Laufe des dritten Jahrhunderts nahezu zu verschwinden in der That das natürliche, durch den Ausschluss aus dem Kanon herbeigeführte Schicksal des Hbfs. im Abendlande sein musste.

Wie stand es nämlich zunächst mit der Möglichkeit für den Hbf. sich als anerkannt nicht apostolische Schrift in einem sogenannten Anhang zum Kanon zu behaupten? Hier kann ich nicht umhin, ein kurzes Wort über die Entstehung dessen hinzuzufügen, was man Anhänge zum Kanon des Neuen Testaments genannt hat, da die neueren Geschichten des Kanons es in dieser Frage an Präcision und Deutlichkeit ihrer Erkenntnisse noch sehr fehlen lassen.

Die Kanonisirung der apostolischen Schriften in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist ein Ausscheidungsprocess, insofern aus einer ursprünglich grösseren Menge heiliger, auf göttliche Autorität Anspruch erhebender Schriften die apostolischen als im höchsten Sinn zu solchem Anspruch allein berechtigt ausgeschieden wurden. Eine Folge dieser Ausscheidung war die Frage, wie streng die Degradirung nichtapostolischer heiliger Litteratur genommen werden sollte.¹⁾

¹⁾ Es ist interessant, dass noch bei Augustin der Unterschied eines weiteren und engeren Begriffes heiliger Schriften, wie ihn die Entstehung des Kanons geschaffen hat, auftaucht de doct. christ. II, 12 (Opp. III, I, 47 C. ed. Paris 1836 ff.) *Erit igitur divinarum scripturarum solertissimus indagator qui primo totas legerit . . . duntaxat eas quae appellantur canonicae. Nam caeteras securius leget fide veritate instructus, ne praecoccupent imbecillum animum et periculosus mendaciis atque phantasmatibus eludentes praejudicent aliquid contra sanam intelligentiam. In canonicis autem etc.* Da ich einmal Augustins de doctrina christiana angeführt habe, kann ich mir nicht versagen, hier eine Probe von der Unachtsamkeit einzuschalten, mit welcher die patristische Litteratur noch gelesen

Sollte sie eine vollständige sein oder nicht, sollte der theologische Beweis fortan nur auf apostolische Schriften gegründet oder sollten wenigstens in subsidiärer Weise auch noch heilige Schriften anderer Herkunft zugelassen, sollten insbesondere auch die Schriften letzterer Art noch als Erbauungsbücher geduldet werden? Diese Fragen haben bekanntlich die alte Kirche bis in's fünfte Jahrhundert hinein beschäftigt und sind im Morgenland und im Abendland in verschiedener Weise entschieden worden. Schon die dem Abendlande eigenthümliche Tendenz auf möglichste Reinerhaltung des Kanons wäre hier zu erwähnen als der etwaigen Erhaltung des Hbfs. im Ansehen einer heiligen Schrift zweiten Ranges ungünstig. Allein es kommt noch etwas Anderes in Betracht. Allerdings kann man seit Entstehung des neutestamentlichen Kanons im Gebrauch der Kirchenschriftsteller neben dem eigentlichen Kanon einen Seitenkanon beobachten, welcher aus solchen alten „heiligen“ Schriften niederen Ansehens besteht. Welches sind nun die Elemente dieses Seitenkanons? 1) Bücher, deren apostolische Herkunft nur als weniger beglaubigt gilt (gewisse katholische Briefe, die Petrusapocalypse, später die *Αἰσαχὶ τῶν ἀποστόλων* u. dgl. m.); 2) Bücher anerkannt nicht apostolischen Ursprungs, deren Anspruch auf höhere Autorität aber auf ihrer Form beruht (Bücher prophetischer Form wie z. B. der Hirt des Hermas, oder katholischer wie z. B. der sogenannte Brief des Barnabas). Auch in der zweiten dieser Rubriken war kein Raum für den Hbf., der als wirklicher Brief oder als Gelegenheitsschrift nur willkürlicher Weise als Schrift mit katholischer Bestimmung aufgefasst und als eine heilige Schrift zweiten Ranges angesehen

zu werden pflegt. Noch immer bedenkt sich kaum Jemand den Titel dieser Schrift zu übersetzen: Ueber die christliche Lehre. Man möchte fragen, ob die, welche so thun, von der Schrift des Augustin mehr als den Titel kennen, wenn nur nicht sogar ihre Uebersetzer ebenso thäten. Von vier deutschen Uebersetzungen, die ich dem Titel nach kenne, wagt nur Eine eine andere Wiedergabe des Titels, als die angegebene, und diese ist nicht richtiger („Augustins christliche Unterweisung“). Die richtige müsste lauten: „Ueber die christliche Wissenschaft“ oder „Ueber die Bildung des christlichen Gelehrten“. Ich brauche kaum zu bemerken, wie abträglich der hergebrachte Titel dem Interesse ist, welches der richtige weckt und die augustinische Schrift auch wirklich befriedigt.

werden konnte.¹⁾ Auch hat man sich nur durch einen täuschenden Schein verleiten lassen, wenn man aus der schon oben S. 35 f. u. 41 besprochenen Stelle des Tertullian über den Hbf. (de pudic. 20) hat beweisen wollen, dass Tertullian diesen Brief in einem „Anhang“ zu seinem N. T. gelesen hat.²⁾ Vielmehr die Stelle ist ein deutlicher Beweis dafür, dass der Hbf. als Brief des Barnabas für Tertullian formell gerade keine besondere Autorität gehabt hat, da Tertullian sie erst begründen muss. Nicht weil in seinem N. T., nachdem dieses durchgegangen war, nun der Hbf. des Barnabas folgte, führt ihn Tertullian a. a. O. an, sondern weil er ihn wegen Hebr. 6, 4 f. als ausgezeichneten Zeugen für seine Sache brauchen zu können meint. Diesen Gebrauch aber entschuldigt er eben, indem er auch eine formelle Autorität, für welche der Brief selbst kein selbständiges Princip liefert, für ihn aus dem Autoritätsprincip des N. Testaments deducirt, indem er sich auf die Nähe des Verhältnisses des Barnabas zu den Aposteln beruft. Im Grunde aber steht bei ihm der Brief auf sich selbst, und nur auf sich selbst stehend konnte er sich, war er einmal aus dem eigentlichen Kanon ausgeschlossen, im Andenken der Kirche erhalten.

Ist dieses aber der Fall, dann war der Brief, im Abendlande des dritten Jahrhunderts wenigstens, ungefähr verloren und etwa derselben Vergessenheit preisgegeben, in welche wir zur selben Zeit eine andere das Abendland nahe angehende Schrift noch gerathen sehen, ich meine den Hirten des Hermas, wiewohl die Sache bei diesem wohl anders begründet war. Wer sich das Verhältniss der litterarischen Denkmäler aus der Urzeit des Christenthums, welche sich in verhältnissmässig reiner Gestalt erhalten haben, zu den nur durchaus entstellt

¹⁾ Man darf sich dagegen kaum auf das Ansehen des ersten Briefs des Clemens von Rom in der alten Kirche berufen. Denn wird er auch als Brief dieses Clemens als Autorität citirt (z. B. von Clem. Alex. Strom. IV, 17, 107), so gibt er sich doch selbst nicht als Brief eines Einzelnen, und sein besonderes Ansehen in der alten Kirche kann auch aus der localen Wurzel hervorgegangen sein, welche aus Eus. KG. IV, 23, 11 zu ersehen ist. Auf den sogen. zweiten Brief des Clemens wird sich hier Niemand berufen mögen, da er nur durch das seltsamste Quidproquo jemals mit den kanonischen Schriften hat in Berührung gebracht werden können.

²⁾ So nach Volkmar's Vorgang noch Rönisch a. a. O. S. 563 f.

erhaltenen oder ganz verlorenen klar gemacht hat, wird leicht erkennen können, dass der Kanon eine schützende Form gewesen ist, in welche sich so ziemlich Alles, was aus jener Zeit gerettet worden ist, geborgen hat. Am Wenigsten war aber der Hbf. eine Schrift, welche dieser schützenden Form zu ihrer Erhaltung entrathen konnte. Mit einer der paulinischen parallelen Auffassung des Evangeliums gehört er wie sie noch einem Zeitalter an, in welchem das Christenthum noch nicht vom Mutterboden des Judenthums, aus welchem es hervorgegangen ist, losgerissen war. Ihn ist insbesondere eine Art von Versenkung in's Judenthum und in den ursprünglichen Geist des A. Testaments eigen, wie sie im dritten Jahrhundert nicht mehr möglich und Jedermann absolut unverständlich war. Eine solche Schrift konnte damals an sich selbst keine Leser mehr finden. Auch nach den paulinischen Briefen hätte im dritten Jahrhundert niemand mehr gefragt, wenn sie nicht im Kanon gestanden hätten. Denn die Interpretation, der sie unterworfen werden, ist nur eine andere Form des nicht mehr nach ihnen Fragens. Aber eben diese Interpretation war das Vorrecht, welches ihnen als kanonischen Schriften zukam und ihnen, wenn es sie auch nur einer anderen Form des Untergangs weihte, doch das stete Andenken der Kirche sicherte. Auf eine Interpretation dieser Art, mit welcher sich das kirchliche Bewusstsein beständig die kanonischen Schriften wieder assimilirte, hatte keine rein auf sich selbst stehende Privatschrift Anspruch. Verstand man sie nicht, so brauchte man sie auch nicht zu verstehen, und so konnte erst der Mortificationsprocess der Kanonisirung, mit welchem auch für den Hbf. das *ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν* in Geltung trat, das die paulinischen Briefe insbesondere mit ihrem Schreiber haben in der Kirche stets sagen können, ihn vor gänzlicher Vergessenheit retten.

Dieser Mortificationsprocess stand nun auch dem Hbf. noch im Abendlande bevor, aber einstweilen scheint er im Laufe des dritten Jahrhunderts hier wirklich so gut wie vergessen worden zu sein, und eben diess ist keine Thatsache, welche ernstlich befremden müsste. Vollständige Gleichgültigkeit gegen den Hbf. war die natürliche Folge der einst ihm vom Abendlande versagten Aufnahme in den Kanon.

Andererseits bietet diese Gleichgültigkeit auch die natürliche Voraussetzung für Alles weiter in dieser Angelegenheit Geschehene. Einst hatte das Abendland dem Hbf. Aufnahme in den Kanon versagt, weil es über ihn noch zu viel wusste. Trat ihm noch einmal dieselbe Frage entgegen, so war es nun so weit gekommen, dass es über den Hbf. gar keine Meinung mehr hatte. Das ursprüngliche Hinderniss wenigstens stand seiner Aufnahme nicht mehr im Wege, und sie ist nun auch wirklich durchgegangen. Aber so viel ist aus dem Gesagten auch schon klar, dass das Abendland zur Kanonisirung des Hbfs. nie mehr von sich aus kommen konnte, sondern dass, wenn es dazu gekommen ist, die Sache ihm nur von Aussen, d. h. von dorthen, wo diese Kanonisirung schon längst stattgefunden hatte, so zu sagen zugemuthet worden ist.

C. Periode der Aufnahme des Hbfs. auch in den abendländischen Kanon (etwa seit 350). Wunderbar ist, dass die eben bezeichnete Zumuthung an das Abendland nicht früher gestellt wurde und dass über ein Jahrhundert vergehen konnte, in welchem die Differenz der morgenländischen und der abendländischen Kirche in Hinsicht auf den Hbf. unausgeglichen, ja, wie es scheint, ganz unbesprochen blieb. Darf man auch nicht übersehen, dass im dritten Jahrhundert das Morgenland selbst über den Hbf. keineswegs schon durchaus einig war, so bleibt doch die auffallende Thatsache bestehen, dass das Abendland zur selben Zeit dem Hbf. immer mehr sich entfremdete, in welcher das Morgenland sich ihn immer mehr aneignete. Indessen was hier auffallend ist ist nichts was gerade hier einer besonderen Erklärung bedürfte, da es an einem Phänomen von weit umfassenderem Charakter und von grösster Bedeutsamkeit in der Geschichte der alten Kirche überhaupt hängt, ich meine die fast einer Trennung gleichkommende Geringfügigkeit der historischen Gemeinschaft der abendländischen und der morgenländischen Kirche seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts. Immerhin ist die seitdem bestehende und so lange Zeit sich behauptende Differenz über den Hbf. eines der merkwürdigsten Symptome der Tiefe dieser zeitweilig bestehenden, gegenseitigen Entfremdung der beiden Kirchen. Allein es war nur nöthig, dass theils die allgemeinen Verhältnisse des römischen Reichs,

theils die der Kirche selbst, den fast verlorenen geistigen Contact zwischen ihrer griechisch morgenländischen und ihrer lateinisch abendländischen Hälfte wiederherstellten, und es musste auch der alte fast vergessene Streit über den Hbf. wieder in's Bewusstsein treten und nun seine Erledigung finden. Diese Wiederherstellung bewirkte aber die Politik des Constantin und demnächst die Interessen des arianischen Streits. Zu den ernstesten Anliegen eben dieses Zeitalters gehörte aber bekanntlich auch die Frage des Abschlusses des Kanons. Fast ohne Widerstand nahm nun das Abendland die Ausfüllung der Lücke des seinen vor, sobald der neu auflebende Verkehr mit dem Morgenlande sie fühlbar machte.

Zwei Lateiner, welche die Wirren des arianischen Streits auf längere Zeit nach dem Orient brachten, sind die ersten Kirchenschriftsteller des Abendlandes, welche den Hbf. als paulinische Schrift citiren, Hilarius von Poitiers († 368) und Lucifer von Calaris († 371).¹⁾ Die Citate sind sehr spärlich und der Brief ist diesen Schriftstellern offenbar nicht so vertraut wie die übrigen kanonischen Schriften, aber sie sehen sich doch, wo sie den Brief als paulinische und also kanonische Schrift anführen, zu keiner weiteren Erklärung darüber veranlasst. Ganz denselben Gebrauch machen vom Briefe um dieselbe Zeit einige antiarianische Tractate, welche dem Fabius Marius Victorinus beigelegt werden.²⁾ Vor Allem aber schafften die Kirchenlehrer, welche überhaupt das

¹⁾ S. die Stellen bei Bleek S. 183 ff.

²⁾ S. Bleek S. 185 f. Da nun der Verfasser des von A. Mai Scriptor. vet. nov. coll. T. III (Rom. 1828) P. II, p. 1 sqq. herausgegebenen Victorinischen Commentars zu den Briefen an die Galater, Philipper und Epheser (auf welchen ich schon im angef. Programm S. 40 aufmerksam gemacht habe) wirklich mit dem Verfasser der antiarianischen Tractate identisch zu sein scheint (vgl. Hieron. de vir. ill. 101 und dazu Mai in den Prolegg. p. X), so fragt sich um so mehr ob die von Mai herausgegebenen Stücke Bestandtheile eines vollständigen Commentars zu den paulinischen Briefen (wie ihn allerdings Hieron. a. a. O. bezeugt) gewesen sind und ob dieser Commentar auch den Hbf. umfasst hat. Das bei Mai Gedruckte erlaubt über den zweiten Punkt kein sicheres Urtheil. Citirt ist darin der Hbf. nirgends, das Citiren aber überhaupt sehr spärlich. Auch die weiter unten anzuführende Stelle des Cassiodorius (de div. lectt. 8) eignet sich nicht, um in der Frage ein entscheidendes Vorurtheil zu begründen.

Abendland in die ihm fremd gewordene griechische Theologie in umfassenderer Weise wieder einföhrten, auch der Anerkennung der kanonischen Autorität des Hbfs. Eingang. Das geschieht noch ganz stillschweigend bei Ambrosius von Mailand und Rufinus,¹⁾ erst bei Hieronymus mit ausdrücklicher Hervorhebung des abweichenden Gebrauches der Abendländer.²⁾ Hatte nun wirklich, wie es nach den oben zusammengestellten Thatsachen den Anschein hat, das Abendland selbst um diese Zeit den Hbf. ungefähr vergessen, so kann seiner Anerkennung nicht dogmatisches Vorurtheil im Wege gestanden haben. Es hat nun auch augenscheinlich der novatianische Streit wenigstens keinen nennenswerthen Einfluss auf die Erledigung der Frage des Hbfs. in der vorliegenden Periode gehabt.³⁾ Eine Stelle des Philaster, welche überdiess höchst verdächtigen Ursprungs und wohl sehr bunter Zusammensetzung ist, ist die einzige, welche uns etwas von einem Widerspruch gegen den Hbf. meldet, der mit Rücksicht auf die novatianische

¹⁾ Ueber die ziemlich zahlreichen Citate des Ambrosius s. Bleek S. 191. Ebendas. S. 200 f. über Rufinus, wo aber S. 201 die Anführung der Stelle, welche Bedenken des Rufinus über den Hbf. belegen soll (Apol. in Hieron. I, 39 in Hier. Opp. II, 617 C. Hebr. 11, 39 einleitend: *Nescio quid tale et in alia epistola — si quis tamen eam receperit — prudentibus quibusque lectoribus Paulus subindicat dicens: Hi omnes etc.*), auf einem Versehen beruht. Denn diese Worte gehören nicht Rufin an, sondern sind ein Citat aus Hieronymus zu Eph. 2, 15 (Opp. VII, 583 B.)

²⁾ Zu Jes. 6, 2 (Opp. IV, 91 D) *Paulus apostolus in epistola ad Hebraeos, quam Latina consuetudo non recipit*. Und ebenso zu Jes. 8, 18. p. 125 B. Zu Zach. 8, 3 (Opp. VI, 838 E: *si tamen in suscipienda epistola Graecorum auctoritatem Latina lingua non respuit*) und Ep. 129, 3 ad Dard. Hiernach sind Stellen zu verstehen, wie zu Matth. 26, 8 (Opp. VII, 212 D): *Nam et Paulus in epistola ad Hebraeos, licet de ea multi Latinorum dubitent* u. Ep. 73, 4 ad Evang.: *in epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum*, in welchen Stellen wohl nur an die Lateiner gedacht ist, welche, wie gezeigt, schon vor Hieronymus sich an die morgenländische Schätzung des Hbfs. anzuschliessen begonnen hatten, nicht aber liegt, dass stets unter Lateinern selbst in dieser Sache Differenz geherrscht habe, wogegen für das dritte Jahrhundert und die nächsten Jahrzehnte der Augenschein spricht. Dass de vir. ill. 59 nur Euseb. KG. VI, 20, 3 abgeschrieben ist, wurde schon oben S. 31 bemerkt.

³⁾ Hier überschätzt auch Bleek S. 196 f. seine Bedeutung.

Verwendung von Hebr. 6 begründet würde.¹⁾ Daneben ist eine Stelle des Ambrosius, welche weitläufig Hebr. 6, 4 ff. gegen die novatianische Auslegung vertheidigt,²⁾ die einzige aus dem vierten Jahrhundert, welche dieser novatianischen Auslegung noch gedenkt. Indem aber Ambrosius selbst sich an dieser Stelle für den Hbf. entschieden zeigt, ebenso wie der Verfasser von Philaster de haeres. 89, sind diese Stellen jedenfalls nicht geeignet zu belegen, dass der Streit über Hebr. 6 im Abendlande die Anerkennung des Hbfs. aufge-

¹⁾ De haeres. 89 (nach Oehler's Corpus haereseol. I, 84 sq.): *Sunt alii quoque* (vorausgeht die *haeresis apocrypha*) *qui epistolam Pauli ad Hebraeos non adserunt esse ipsius sed dicunt aut Barnabae esse apostoli aut Clementis de urbe Roma episcopi; alii autem Lucae evangelistae. Aiunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. Et quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo, nisi tredecim epistolae ipsius, et ad Hebraeos interdum. Et in ea quia rhetorice scripsit, sermone plausibili, inde non putant esse ejusdem apostoli; et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur; de poenitentia autem propter Novatianos aequae.* Worauf eine Widerlegung der arianischen Auslegung von Hebr. 3, 2 und der novatianischen von 6, 4 ff. folgt. Mit gebührendem Vorbehalt umfassenderer Untersuchungen über Ueberlieferung, Quellen und Composition der Ketzernbestreitung des Philaster, wie sie für die hier in Betracht kommenden Partien des Werkes noch fehlen, wage ich doch die Behauptung, dass die Stelle, wie sie uns wenigstens vorliegt, kein ursprünglicher Bestandtheil desselben ist. Im ersten Satze (*sunt alii — Lucae evangelistae*) liegt eine willkürliche Combination von Namen und ein verwirrendes Missverständniß der Tradition über den Hbf. vor, welche ihre Wurzel bei Hieron. de vir. ill. 5 haben und so oft sie sonst in der abendländischen Litteratur auftauchen, stets auf diese Stelle zurückzuführen sind (s. darüber weiter unt. S. 67). Auch die sehr gewaltsame Einschaltung über den Laodicenerbrief erklärt sich aus dem Einfluss derselben. Nun hat aber Hieronymus sein Werk (laut Vorrede) nicht vor 392 geschrieben, Philaster, wie man gegenwärtig annimmt (s. Lipsius Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien 1868 S. 30 f.), das seine um 380. Wird die Abhängigkeit der Stelle von Hieronymus zugestanden, so erhalten auch einige Erscheinungen, die sonst wohl in der Buntheit der Zusammensetzung eines Werks wie das des Philaster ihre Erklärung finden könnten, ein anderes Aussehen, dass näml. de haer. 88 ein Kanon mit nur 13 paulinischen Briefen angenommen wird und im Abschnitt über die Novatianer de haer. 82 sich nichts vom novatianischen Gebrauch der Stelle Hebr. 6 findet. Sehr willkürlich und gewaltsam ist jedenfalls die Behandlung Philaster's bei Credner a. a. O. S. 269 ff.

²⁾ De poenit. II, 2 (Opp. III, 528 sq. ed. Venet. 1751).

halten hat. Dagegen bieten beide zur Anfrage Anlass, ob sie nicht überhaupt einen Streit im Sinne haben, der mindestens seine Wurzeln im Orient hat, und ob es nicht die sogenannten Novatianer des Morgenlandes, d. h. die aus der Vermischung abendländischer novatianischer Elemente mit den Resten der Montanisten hervorgegangene und besonders aus der KG. des Sokrates bekannte Sekte, ob es nicht diese „Novatianer“ gewesen sind, welche sich zuerst auf Hebr. 6 berufen und mit den Katholikern über diese Stelle sich gestritten haben. Haben sich mindestens die älteren Novatianer des Abendlandes auf den Hbf. wirklich nicht berufen (S. oben S. 44 f.), wozu es ihnen ja bei dem Mangel besonderer Autorität des Briefs an Veranlassung fehlte und was auch Philaster bestätigt, wenn er in seinem den Novatianern und ihrem Schriftgebrauch gewidmeten Capitel keine Stelle aus dem Hbf. zu berücksichtigen hat,¹⁾ so ergab sich dagegen im Morgenlande diese Berufung von selbst. Nun aber ist die Auslegung von Hebr. 6, 4 ff., mit welcher sowohl Philaster de haer. 89 als auch Ambrosius die Novatianer bestreiten, aller Wahrscheinlichkeit nach orientalischen Ursprungs. Es ist die überhaupt traditionell gewordene Auslegung dieser Stelle von der Unwiederholbarkeit der Taufe, welche sich aber, den Novatianern entgegengehalten, schon bei Athanasius findet,²⁾ dann auch bei Epiphanius³⁾ und Chrysostomus,⁴⁾ bei letzterem, dessen Exegese abendländischen Einflüssen möglichst entrückt

¹⁾ Vgl. de haer. 82.

²⁾ Ep. 4, 13 ad Serap. in Opp. dogmat. selecta. Lips. 1853. p. 797 sq. (Opp. I, 704 sq. ed. Paris 1698) *Τὶ δὲ καὶ Νουάτιοι μεμφόμεθα ἀναιροῦντι μετάνοιαν καὶ φάσκοντι μηδεμίαν συγγνώμην ἔχειν τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν ἁμαρτάνοντας, εἰ διὰ τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν ἁμαρτάνοντας εἴρηται τὸ ρητὸν (Gal. 4, 19); καὶ γὰρ τὸ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους εἰρημένον (Hebr. 6, 4 ff. war schon § 9 citirt) οὐκ ἐκκλεῖον ἐστὶ τῶν ἁμαρτανόντων τὴν μετάνοιαν, ἀλλὰ δεῖκνύον ἐν εἶναι τὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας βάπτισμα καὶ μὴ δεύτερον.*

³⁾ haer. LIX, 2.

⁴⁾ Homil. IX, 3 in Ep. ad. Hebr. (Opp. XII, 96 BC. ed. Montf.) „εἰς μετάνοιαν (Hebr. 6, 6) τοιτέστι διὰ μετανοίας. Τί οἶν; ἐκβέβηται ἡ μετάνοια; οὐχ ἡ μετάνοια, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ ὁ διὰ λουτροῦ πάλιν ἀνακαινισμός. Οὐ γὰρ εἶπεν.“ „Ἀδύνατον ἀνακαινισθῆναι εἰς μετάνοιαν,“ καὶ εἰσήσεν, ἀλλ' εἰπὼν. „Ἀδύνατον“ ἐπήγαγεν „ἀνασταυροῦντας“ worauf an Röm. 6, 3 ff. erinnert wird.

ist, mit der an ἀναστασιῶντες Hebr. 6, 6 sich knüpfenden Combination von Röm. 6, 3 ff., welche auch bei Ambrosius vorliegt.¹⁾ Dazu kommt, dass die novatianianische Auslegung von Hebr. 6 die morgenländischen Theologen überhaupt viel mehr beschäftigt zu haben scheint, als die abendländischen.²⁾ Das sind Thatfachen, welche auf jeden Fall die angeführten Stellen des Philaster und des Ambrosius als Belege für einen specifisch abendländischen Streit anzuführen verbieten. Vielmehr so viel auch im Abendlande mit den Novatianern über den Hbf. discutirt worden sein mag, so ist von diesen Discussionen allem Anschein nach ein nicht unbeträchtlicher Theil mit dem Hbf. selbst vom Orient her ins Abendland erst zurückgetragen worden. Es ist ganz möglich, dass unter abendländischen Novatianern schwache Erinnerungen an den Hbf. nie ausgegangen sind, dass man unter ihnen dem Hbf. mit grossem Vorurtheil entgegen kam, dass einzelne Abendländer ein entsprechendes Vorurtheil dem Briefe, den sie zunächst nicht im Gebrauch hatten, entgensetzten; das alles aber ist so vereinzelt gewesen, dass es theils gar keine für uns noch ersichtliche, theils nur diese schwache Spur zurückgelassen hat, welche in der Stelle des Philaster vorliegt. Sonst aber bekunden alle offen vor uns daliegenden Thatfachen, dass der novatianische Streit in Hinsicht auf die Ausgleichung der zwischen Morgenland und Abendland bestehenden Differenz über den Hbf. kaum in Frage gekommen ist, dass vielmehr im Ganzen dem morgenländischen Brauche im Abendlande durchaus nur das eigene Schwergewicht eines mehr als hundertjährigen abweichenden Brauches entgegenstand, ohne jede weitere wesentliche Beschwerung durch besondere Vorurtheile anderen Ursprungs.

Das ergibt sich schon aus der stillschweigenden Art, mit welcher sich seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die meisten Theologen des Abendlandes der griechischen

¹⁾ A. a. O. p. 529 f. (nachdem Röm. 6, 3 angeführt war): *Ergo quod ait in hac epistola quae scribitur ad Hebraeos, impossibile esse etc. eo spectat ut de baptismo dictum credamus, in quo crucifigimus filium dei in nobis.* Mit Athanasius ist dem Ambrosius die Heranziehung von Eph. 4, 5 bei dieser Gelegenheit gemein (p. 529 D.)

²⁾ Das ergibt sich aus Bleek's eigenen Anführungen S. 197 f.

Meinung über den Hbf. fügen.¹⁾ Dass daneben einzelne Abendländer auch zu dieser Zeit fortwährend dem Hbf. fern bleiben und damit seiner Anerkennung stumm widersprechen,²⁾ ist gewiss nichts, was zu seiner Erklärung noch eines Anderen bedürfte als des eben bezeichneten Schwergewichts, ja was etwa durch dogmatische Vorurtheile eben so natürlich sich erklärte. Die blosse Verbreitung des bisher den abendländischen Bibelhandschriften fehlenden Briefs erforderte Zeit. Sehr lehrreich ist aber der Conflict, in welchen die Anerkennung des Hbfs. mit dem was ich oben S. 43 das abendländische System des Kanons der paulinischen Briefe genannt habe geräth. Nur mit Mühe und Gewalt kann ihm nun der Hbf. eingefügt werden. Auch Hieronymus macht bisweilen von der abendländischen Zählung der sieben Gemeinden des paulinischen Briefkanons und den sich daran knüpfenden Allegorieen Gebrauch, kommt aber dabei regelmässig mit dem Hbf. in Verlegenheit, den er in solchen Fällen entweder ignorirt,³⁾ oder dessen Ueberzähligkeit er eingesteht.⁴⁾

¹⁾ Ausser den schon oben S. 51 f. genannten Beispielen vgl. bei Bleek S. 198 f. Gaudentius und Faustinus um von Späteren zu schweigen.

²⁾ Bleek S. 180 ff. nennt Phoebadius Bischof von Agen, Zeno von Verona, Pacianus von Barcelona, Ambrosiaster, Optatus von Mileve, sämmtlich noch dem vierten Jahrh. angehörig. Auch Philaster stellt wenigstens de haeres. 88 einen Kanon mit nur 13 paulinischen Briefen, den Hbf. gänzlich übergehend, auf.

³⁾ Zu Zach. 8, 23 (Opp. VI, 854 sq.): *Quae igitur ibi (Jes. 4, 1) septem mulieres appellantur, id est ecclesiae (quarum numerus et in Paulo apostolo continetur — ad septem enim scribit ecclesias: ad Romanos ad Thessalonicenses, — et in Joannis Apocalypsi (1, 12 f.) in medio septem candelaborum varietate et auro purissimo dominus accinctus ingreditur) nunc in propheta Zacharia decem nominantur.*

⁴⁾ Ep. 53, 8 ad Paulin.: *Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit (octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur), Timotheum instruit ac Titum, Philemonem pro fugitivo famulo deprecatur.* Hierher gehört auch die schon oben S. 44 angeführte St. de vir. ill. 5, wo die paulinischen Briefe ebenso gezählt werden und nun fortgefahren wird: *Epistula autem quae fertur ad Hebraeos, non eius creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae juxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae juxta quosdam, vel Clementis, romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone vel certe etc.* Indem aber hier die (abendländische) Negation der paulin. Herkunft des Hbfs., von deren Entstehung Hieronymus keine Ahnung mehr

Augustin scheint allerdings durch den Hbf. an diesen sieben Gemeinden irre geworden zu sein. Es fällt wenigstens auf, dass er an zwei Stellen, welche durchaus an die oben S. 43 und die eben aus Hieronymus angeführten anklingen, der sieben paulinischen Gemeinden nicht mehr gedenkt.¹⁾ Dagegen lässt noch Isidorus Hispalensis ganz naiv beobachten, wie der Hbf. dem altlateinischen System der paulinischen Briefe nur aufgedrängt ist, indem er deren vierzehn zählt, ohne sich darum zu kümmern, dass er ein Schema nur für dreizehn hat.²⁾ Hierher gehören aber auch die sonstigen

hat, mit den altalexandrinischen Beobachtungen über den Stil des Briefs und den darauf gegründeten Hypothesen, die H. aus Eusebius kennt, in unmittelbare Verbindung gebracht wird, werden diese Hypothesen, welche ja die paulinische Herkunft stützen sollten, unwillkürlich in ein ganz falsches Licht gerückt. Unwillkürlich sage ich, denn streng ist ja überhaupt die ganze Stelle nicht zu nehmen, da sie sonst Hieron. zu den Gegnern der Kanonicität des Hbfs. zu stellen nöthigen würde. Sie ist aber eben nur ein Beispiel verdeckter Collision der Annahme dieser Kanonicität mit der abendländischen Tradition. Ueber die Verkehrtheit der Einführung des tertullianischen Zeugnisses s. weiter unten.

¹⁾ Zu Gal. 2, 9 (Opp. III, II, 2667 sq.): *Noverat enim Paulus sapientiam aedificasse sibi domum et non tres columnas constituisse sed septem* (Prov. 9, 1): *qui numerus vel ad unitatem ecclesiarum refertur* (solet enim pro universo poni sicut in evangelio dictum est: „Accipiet in hoc saeculo septies tantum“ ac si diceret: „Quasi nihil habentes et omnia possidentes.“ Unde etiam Joannes ad septem scribit ecclesias quae utique universalis ecclesiae personam gerunt) vel certe etc. De civ. dei XVII, 4, 4 (Opp. VII, 731 C.) nach Anführung vom 1. Sam. 2, 5): *Hic totum quod prophetebatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est universae ecclesiae significata perfectio. Propter quod et Joannes apostolus ad septem scribit ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere: et in Proverbiis Salomonis hoc antea praefigurans sapientia: Aedificavit etc.* (Prov. 9, 1).

²⁾ In libr. Vet. et nov. test. Prooemia § 92 (Opp. V, 176 ed. Migne), *Paulus apostolus quatuordecim epistolis praedicationis suae perstrinxit stilum. Ex quibus aliquas propter typum septiformis ecclesiae septem scripsit ecclesiis conservans potius, nec excedens numerum sacramenti propter septiformem sancti spiritus efficaciam. Scripsit autem ad Romanos, ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Hebraeos, reliquas vero postmodum singularibus edidit personis ut rursus ipsum illum septenarium numerum ad sacramentum unitatis converteret.* Hier ist wirklich nach dem Hexeneinmaleins 7=8. Vgl. auch Etymol. VI, 2, 44 sq. (Opp. I, 234 C.); *Paulus apostolus suas scripsit epistolas quatuordecim, ex quibus novem septem ecclesiis scripsit, reliquas discipulis suis Timotheo, Tito et Philemoni. Ad Hebraeos autem epistola*

Unbequemlichkeiten, welche man im Abendlande bei der Zählung der paulinischen Briefe zu überwinden hatte bis man sich entschloss den nachgekommenen Fremdling in die Familie ohne Umstände aufzunehmen. In dem schon angeführten Abschnitte der Ketzerbestreitung des Philaster gegen die Gegner der Kanonicität des Hbfs. wird doch (gegen die Einfügung des Laodicenerbriefs in den Kanon) behauptet, von Paulus seien als heilige Schriften im Gebrauch nur dreizehn Briefe und der Hbf. bisweilen.¹⁾ Die Synode von Carthago vom J. 397, welcher eine Hipponensische vom Jahre 393 in der Aufnahme des Hbfs. in den Kanon vorangegangen zu sein scheint, hilft sich noch, indem sie die Summe der paulinischen Briefe in 13+1 zerlegt,²⁾ und erst die karthagische Synode von 419 lässt diesen leisen Vorbehalt zu Gunsten des lateinischen Brauches fallen und zählt ohne Weiteres vierzehn paulinische Briefe.³⁾ Alle diese Fälle beweisen, dass man im

a plerisque Latinis ejus esse incerta est propter dissonantiam sermonis, eandemque alii Barnabam conscripsisse alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur. Hier und in der fast gleichlautenden Stelle de eccles. off. I. 12, 11. (Opp. VI, 749 B.) ist Hieron. de vir. ill. 5 (s. ob. Anmerk. 4. S. 56) Quelle, nur dass die schon dort begonnene Verwirrung vollends heillos wird durch die Voranstellung der vom Hbf. geforderten Zahl der paulinischen Briefe und dadurch, dass die alexandrinischen Hypothesen über den Hbf. nun geradezu mit den alten abendländischen Zweifeln (die Isidor sonst aus Hieronymus kennt) identificirt sind. In der angeführten Stelle aus de off. zieht Isidor vor, die böse Zahl der paulinischen Briefe gar nicht zu nennen und nur zu schreiben *Paulus apostolus suas scripsit epistolas*, womit er aber den ganz unverdienten Schein eines Gegners der Authentie des Hbfs. auf sich zieht. Uebrigens ist in diesen Stellen die Weglassung des Namens des Lucas unter den gemuthmaassten Verfassern des Hbfs. schwerlich zufällig. Doch mag Isidor auch von der weiter unten anzuführenden Stelle der Epist. 129, 3 ad Dard. beeinflusst sein.

¹⁾ De haer. 89 (*non legitur nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebraeos interdum.* Der Verfasser dieser St. schreibt also, wer er auch sein mag (s. ob. S. 53), auf jeden Fall noch unter der Einwirkung des altlateinischen Brauchs beim Hbf.

²⁾ Concil. Carth. III. can. 47 bei Bruns Canones apostolor. et concilior. saec. IV—VII. Berol. 1839 I, 133 (in der Aufzählung der kanonischen Schriften): *Pauli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una.* Vgl. dazu Credner S. 276 f.

³⁾ *Novi testamenti: Evangeliorum libri quatuor, actuum apostolorum liber unus, epistolarum Pauli apostoli numero quatuordecim* bei Credner S. 282.

Abendland mit dem Hbf. seit man ihm Aufnahme in den Kanon gewährte nur mit Mühe dem natürlichen Drucke eines alten widerstrebenden Brauchs sich entzog, aber um so weniger ist zu bezweifeln, dass der Wille es zu thun nicht besonders beirrt wurde. Ganz dasselbe geht auch aus dem Schwanken solcher Theologen hervor wie Hieronymus und Augustin, deren Verhalten sich in einer langen Reihe von Schriften beobachten lässt und welche mit deutlichem Bewusstsein von der hier zwischen Morgenland und Abendland bestehenden Differenz sich der Aufgabe sie zu lösen unterziehen. Die beiden genannten Begründer der mittelalterlichen Tradition sind für die Anerkennung des Urtheils des Morgenlandes über den Hbf. entschieden. Hieronymus befindet sich freilich dabei in einer doppelten Verlegenheit. Nicht blos, dass der Brauch der Lateiner ihn doch selbst noch vielfach bestimmt,¹⁾ sondern er hat auch in den Brauch der Griechen noch zu unmittelbare und genaue Einsicht um zu verkennen, dass gerade Hauptgewährsmänner der paulinischen Herkunft des Briefs diese nur indirect zu behaupten im Stande sind. Das erklärt die gewundene Haltung der Hauptstelle, in welcher er das Abendland über die Autorität des Hbfs. zu unterrichten unternimmt, wo es nach einigen Anführungen aus dem Briefe heisst:²⁾ „Den Unseren muss ich bemerken, dass dieser Brief an die Hebräer nicht nur von den Kirchen des Morgenlandes, sondern von allen Schriftstellern der griechischen Kirche der Vorzeit³⁾ als Brief des Apostels Paulus angenommen wird, wiewohl die Meisten ihn für ein Werk des Barnabas oder Clemens halten,⁴⁾ und dass es gleichgültig ist, von wem

¹⁾ Vgl. die oben S. 56 angeführten Beispiele.

²⁾ Ep. 129, 3 ad Dardanum.

³⁾ (*Hanc epistolam non solum ab ecclesiis Orientis sed ab omnibus retro ecclesiae graeci sermonis scriptoribus quasi apostoli Pauli suscipi.* So corrigirt die von mir benutzte Ausgabe des Augustin (X, 223) hier mit Recht mit dem Cod. Corbeiensis den text. vulg. des Hieronymus: *retro ecclesiasticis*. Selbst ihm lässt sich die Gedankenlosigkeit des Satzes nicht zutrauen, dass alle alten Kirchenschriftsteller griechischer Sprache den Hbf. für paulinisch angesehen hätten, was alle uns bekannten abendländischen Beispiele widerlegen. Auch corrigirt bleibt der Satz noch incorrect genug.

⁴⁾ *Licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur.* Das *Barnabae* ist reine Confusion, bei welcher Hieron. was er selbst über die

er ist, da er das Werk eines Mannes der Kirche (*vir ecclesiastici*) ist und täglich feierlich in der Kirche vorgelesen wird.“ Worauf Hieronymus erinnert, dass wenn auch der lateinische Brauch (*latinorum consuetudo*) dem Hbf. Kanonicität abspreche, der griechische dies auch mit der Apocalypse thue, „und doch nehmen wir (*nos*, wir Lateiner) beide Bücher an, nicht dem Brauch der Gegenwart, sondern der Autorität alter Schriftsteller folgend, welche oft Zeugnisse aus beiden Büchern anführen“ und zwar als kanonische. Die Zweideutigkeit der Stütze, welche Hieronymus in der griechischen Tradition für die Frage der apostolischen Herkunft des Briefs findet, bewegt ihn also diesen Punkt preis zu geben und sich auf die blosse durch den Gebrauch der Kirche gewährleistete Kanonicität zurückzuziehen. So thut er gelegentlich auch sonst.¹⁾ Bisweilen lässt er sich sogar durch den lateinischen Brauch bestimmen, nicht blos diesen Brauch vorzubehalten,²⁾ sondern geradezu die Kanonicität des Briefes offen zu lassen.³⁾ Allein wie sehr Stellen der letzteren Art bei Hieronymus nur als Ausnahmen zu betrachten sind beweisen die weit zahlreicheren, in welchen er ohne jeden Vorbehalt den Brief als eine kanonische oder paulinische Schrift citirt.⁴⁾ Im Anschluss an den morgenländischen Brauch geht er bisweilen so weit, dass er dem Hbf. in der Reihenfolge der paulinischen seine Stelle vor den Pastoralbriefen und dem Brief an Philemon anweist.⁵⁾ Ohne

Heimath dieser Tradition weiss (de vir. ill. 5 s. ob. S. 56 Anm. 4) wieder vergessen hat. Das *plerique* dagegen entspricht dem Bilde der griechischen Tradition über den Hbf., welches Hier. aus Eusebius entnahm.

¹⁾ Zu Tit. 2, 2 (Opp. VII, 714 C.) *Relege ad Hebraeos epistolam Pauli apostoli sive cuiuscunque alterius eam esse putas, quia jam inter ecclesiasticas est recepta.* Zu Amos 8, 7 (Opp. VI, 339 C nach Anführung vom Ps. 110, 4): *Quod quicunque et ille qui ad Hebraeos scripsit epistolam disserens ait: Quoniam etc.* (Hebr. 6, 13) und ähnlich zu Jes. 57, 13 (Opp. IV, 677 D.) und zu Jerem. 31, 31 (*ibid* p. 1072 E.).

²⁾ S. die Stellen oben S. 52 Anm. 2.

³⁾ Zu Ezech. 28, 14 (Opp. V, 335 A.): *Et Paulus apostolus loquitur, siquis tamen ad Hebraeos epistolam suscipit: Accesisitis etc.* (Hebr. 12, 22) und ähnlich zu Eph. 2, 15 (Opp. VII, 583 B. S. ob. S. 52), zu Tit. 1, 5 (*ibid* p. 695 C.): *Si quis vult recipere eam epistolam quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est.*

⁴⁾ S. die Stellen bei Bleek S. 202 f., der schon constatirt hat, dass Epochen im Gebrauch des Hbfs. bei Hieronymus nicht zu unterscheiden sind.

⁵⁾ S. ob. S. 28 Anm. 3.

Interesse sind dagegen für ihn die alexandrinischen Hypothesen zu Gunsten der paulinischen Abfassung des Briefs. Er stellt sie daher, wo er darauf kommt, undeutlich und missverständlich dar, aber nur sehr selten macht er persönlich davon Gebrauch.¹⁾ Ganz ähnlich verhält sich auch Augustin, nur dass es sich für ihn noch ausschliesslicher darum handelt, ob der Hbf. kanonisch ist oder nicht. In dieser Frage ist es ihm nun nicht zweifelhaft, dass man sich im Abendlande der Autorität des Morgenlandes zu unterwerfen hat.²⁾ Damit ist ihm auch die Frage der Herkunft des Briefs wenigstens so weit entschieden, dass er in der klassischen Stelle seines Werkes, in welcher er sein Gutachten über den Bestand des Kanons abgibt, vierzehn paulinische Briefe zählt, auch den Hbf. darunter, wenn auch am Ende der Reihe, aufführend,³⁾ und bisweilen kein Bedenken trägt, den Brief ohne Weiteres als paulinisch zu citiren.⁴⁾ Allein auch Augustin hat noch ein Bewusstsein der Unsicherheiten selbst der griechisch-morgenländischen Ueberlieferung über den Hbf. und weiss z. B. noch von den Schwierigkeiten, welche ihr das Fehlen des Grusses bereitet hat.⁵⁾ Daher lässt er nicht nur bisweilen

¹⁾ So viel ich sehe nur zu Gal. 1, 1 (Opp. VII, 374 C.), wo er das Fehlen eines Grusses im Hbf. mit dem Presbyter des Clemens bei Eus. KG. VI, 14, 4 erklärt. S. ob. S. 18.

²⁾ De peccator. meritis et remiss. I, 50 (Opp. X, I, 224 A. nachdem Zeugnisse der paulinischen Briefe für die erlösende Bestimmung der Erscheinung Christi zusammengestellt sind): *Ad Hebraeos quoque epistola, quamquam nonnullis incerta sit, tamen quoniam legi quosdam huic nostrae de baptismo parvulorum sententiae contraria sentientes eam quibusdam opinionibus suis testem adhibere voluisse, magisque me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc etiam in canonicis habent, quanta pro nobis testimonia contineat advertendum est.*

³⁾ De doctr. christ. II, 13 (Opp. III, I, 49 B.).

⁴⁾ S. Stellen bei Bleek S. 222 f. Dazu muss auch das Citat aus Hebr. 11. de civ. dei XVI, 32, 1 (Opp. VI, 706 C.) gerechnet werden, da der Auffassung dieser Stelle bei Bleek S. 226 im Wege steht, dass ein unmittelbar folgendes Citat aus dem Römerbrief mit *dicit idem apostolus* eingeleitet ist.

⁵⁾ Inchoata exposit. epist. ad Rom § 11 (Opp. III. II, 2642 C. zu Röm. 1, 7): *. . . excepta epistola quam ad Hebraeos scripsit, ubi principium salutatorium de industria dicitur omisisse, ne Judaei qui adversus eum pugnaciter oblatrabant, nomine ejus offensi vel inimico animo legerent, vel*

ausdrücklich die Frage des Verfassers des Briefes offen,¹⁾ sondern noch viel häufiger als Hieronymus lässt er sie in seinen Citaten aus dem Hbf. ganz fallen und gebraucht diesen Brief als anonyme kanonische Schrift, zu deren Bezeichnung die Adresse dient.²⁾ Was er dagegen, zum charakteristischen Beweise der grösseren prinzipiellen Strenge seiner Denkweise, niemals in der Schwebe lässt, ist die Kanonicität des Briefs. In allen diesen Unsicherheiten des Hieronymus sowohl wie des Augustin im Gebrauch des Hbfs. ist aber das Charakteristische, dass sie nirgends mit dogmatischen Bedenken begründet, insbesondere nirgends mit der novatianischen Auslegung von Hbr. 6 in Zusammenhang gebracht sind, die beiden natürlich nicht unbekannt gewesen sein kann,³⁾ sondern offenbar ausschliesslich an der Unsicherheit der Herkunft des Briefs hängen. Davon liegt der schlagendste Beweis in der Loslösung der kanonischen Autorität desselben von der Frage seiner Herkunft.

Durch das Gutachten des Hieronymus und des Augustin war die Anerkennung des Hbfs. im Abendlande gesichert. Es fehlte ihr hier überdies auch sonst nicht an bedeutenden Stützpunkten. Die römische Kirche scheint der afrikanischen

omnino legere non curarent, quod ad eorum salutem scripserat, (unde nonnulli eam in Canone scripturarum recipere timuerunt); sed quoquo modo se habeat ista quaestio, excepta hac epistola caeterae omnes quae nulla dubitante ecclesia Pauli apostoli esse firmantur talem continent salutationem.

1) So z. B. de civ. dei XVI, 22: *in epistula, quae inscribitur ad Hebraeos, quam plures Pauli apostoli esse dicunt, quidam vero negant.* Hierher gehört es auch, wenn Augustin die Fraglichkeit der paulinischen Herkunft des Hbfs. wenigstens andeutet, wie z. B. Op. imperf. c. Julian. III, 85. (Opp. X, II, 1762 B.), wenn gegen eine Anführung des Julian aus dem Hbf. vom *fidelis dei praedicator, qui scripsit epistolam* geredet wird.

2) In Citaten wie In Joh. evang. tract. LXXIX, 1 (Opp. II, II, 2286 A.): *ipsa fides in epistola quae scribitur ad Hebraeos ita est definita: Est autem fides etc.* (Hebr. 11, 1) und mit ähnlichen Formeln. S. die zahlreichen Beispiele bei Bleek S. 223 ff. (wo nur der richtige Gesichtspunkt zur Erklärung der Sache nicht gefunden ist). Dagegen ist wenigstens in meinem Texte des Speculum (Opp. III, I, 1223 A.) Anonymität nichts die Ueberschrift des Hbfs. von der der anderen paulinischen Briefe Unterscheidendes (geg. Bleek S. 227).

3) Bei Hieronymus ist sie z. B. adv. Jovin. II, 3 (Opp. II, 325 B.) erwähnt. Bei Augustin ist mir keine Erwähnung bekannt.

in der Anerkennung des Hbfs. sogar vorangegangen zu sein, wenn anders schon Papst Damasus († 384) den von Hieronymus dem Abendland empfohlenen athanasianischen Kanon durch ein Decret sanctionirt hat.¹⁾ Jedenfalls erkennt der erste Brief des Papstes Innocenz I. an Exsuperius von Tolosa über den Kanon im J. 405 vierzehn paulinische Briefe an,²⁾ und dasselbe thut auch Hormisdas († 523) in seiner Bestätigung der Damasisch-Gelasianischen Beschlüsse über die heilige Litteratur.³⁾ In der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wenigstens lässt sich in der lateinischen kirchlichen Litteratur noch eine gewisse Zurückhaltung gegen den Hbf. beobachten,⁴⁾ noch Cassiodorius († um 565) scheint keinen lateinischen Commentar gekannt und deshalb die Uebersetzung des chrysostomischen für die Bibliothek seines Klosters veranlasst zu haben,⁵⁾ einige

¹⁾ Vgl. A. Thiel *Epistolae Romanor. pontificum genuinae a S. Hilario usque ad Pelagium II.* Fasc. 1 (Brunsbergae 1868) p. 53 sqq. Hefele *Conciliengeschichte II*, 619 f. (2. Aufl.), wonach der erste Theil des sogen. Decretum Gelasii, der auch den Bibelkanon enthält, dem Damasus angehören würde. Den Damasischen Text s. bei Credner *Zur Gesch. des Kanons.* Halle 1847 S. 189.

²⁾ S. Credner *Gesch. des nt. Kan.* S. 279.

³⁾ S. bei Credner *Zur Gesch. des Kan.* S. 195, bei Thiel S. 932. Dass aber die römische Kirche ihre Ansicht inzwischen einmal wieder geändert hätte (was die Meinung Hilgenfeld's Einl. in das N. T. Leipz. 1875 S. 131 ff. zu sein scheint) ist mit dem Decretum Gelasii nicht zu beweisen. Denn nach Thiel's Nachweisungen scheint von Gelasius überhaupt nichts über den Kanon erlassen worden sein. Es lässt sich also durch keinen officiellen Beschluss der römischen Gemeinde erklären, wenn die Handschriften jenes Decretum, welche Bestimmungen über den Kanon enthalten und mit dem Namen des Gelasius überschrieben sind, allerdings nur dreizehn paulinische Briefe im Kanon anerkennen, übrigens ohne sie einzeln aufzuführen (s. bei Credner S. 195).

⁴⁾ S. Bleek S. 230 ff.

⁵⁾ De div. lectt. 8 (Cassiod. *Variorum libri XIII etc.* Paris 1679 p. 320 nachdem er zwei Commentare zu den 13 Briefen des Paulus angeführt hat): *Ad Hebraeos vero epistolam, quam sanctus Joannes Constantianopolitanus episcopus triginta quatuor homeliis Attico sermone tractavit, Mutianum virum disertissimum transferre fecimus in Latinum, ne epistolarum ordo continuus indecoro termino subito rumperetur.* Ueber Victorinus s. ob. S. 51 Ambrosiaster ob. S. 56 Anm. 2. Dem sogenannten Pelagius (in Hieron *Opp.* T. XI), der dem Cassiodor als Werk des Gelasius vorgelegen zu haben scheint (wobei vielleicht nur ein Lesefehler im Spiele ist), fehlt der Hbf. auch noch. So ist der Commentar des Primasius

lateinische Bibelhandschriften lassen den Hbf. weg.¹⁾ Keine dieser Erscheinungen führt aber darauf, dass die Aufnahme des Hbfs. in den Kanon des Abendlands seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Neuerung war, welche noch etwas Anderes zu überwinden gehabt hätte als das Hemmniss einer widersprechenden Vergangenheit. Deren Spuren konnte die Zeit nur allmählich tilgen und ganz ist es ihr überhaupt nie gelungen. In der lateinischen Bibel ist der Hbf. traditionell am Ende der Reihe der paulinischen Briefe stehen geblieben und ist die Consequenz seiner Anerkennung, welche ihn eigentlich zu den Gemeindebriefen stellen hiess, im Gegensatz zum Morgenlande, nie anerkannt worden.²⁾ Auch hatte die Unsicherheit über ihn zu lange gedauert, zu viel hatte sich davon überhaupt noch bis zu den Autoritäten der Tradition des Mittelalters im Gedächtniss erhalten, als dass sich nicht ein dunkles Bewusstsein von der eigenthümlichen Bewandniss stets erhalten hätte, die es mit der Herkunft dieses Briefes haben müsse, so verworren auch stets war, was man darüber insbesondere aus Hieronymus entnahm.³⁾ Daher konnte auch

zu den paulinischen Briefen, der dem 6. Jahrhundert zugewiesen zu werden pflegt (s. Alzog Handbuch der Patrologie 3. Aufl. Freibg. i. B. 1876 S. 473), der älteste lateinische Commentar mit dem Hbf., den wir kennen. Doch ist von dieser ganzen Litteratur kaum noch zu reden, da es noch an den ersten Grundlagen ihrer Kritik fehlt. Der neueste Herausgeber des Ambrosiaster (Ballerini in Ambrosii Med. Opp. omnia. Mediol. 1875 sqq. III, 373 sqq.) hat seine erste Pflicht, einen kritischen Text zu liefern, versäumt, und mit einer langen verworrenen Vorrede, welche das Werk dem Ambrosius vindicirt, (S. 349 ff.) nichts gefördert.

¹⁾ S. Bleek S. 240 f.

²⁾ Den Grund zur abendländischen Zählung legen Kataloge wie die des Damasus und Hormisdas, der karthagischen Synode von 397 und des Augustin. Ganz singulär ist das von Tischendorf N. T. graece. Edit. VIII. crit. mai. II, 779 aus Cassiodor angeführte Beispiel. Als Ausnahme kann aber nicht gelten die ob. S. 57 Anm. 2 aus den Prooemia des Isidor angeführte Stelle, da die gleich folgende Analyse des Inhalts der paulinischen Briefe mit dem Hbf. schliesst. Das Beispiel einzelner Stellen des Hieronymus (s. ob. S. 28) hat also hier auf das Abendland gar keinen Einfluss gehabt.

³⁾ S. ausser Isidorus Hispal. (ob. S. 57 f.) z. B. die Vorrede des Primasius zum Hbf. (Primasii Uticensis in omn. Pauli app. comment. Lugd. 1537 p. 473 sqq. coll. p. 3) Atto v. Vercelli (Opp. II, 183 ed. Vercell. 1768), Thomas Aq. bei Bleek S. 240.

der Hbf. eine der ersten kanonischen Schriften sein, an welche sich schon die Kritik der Renaissance und der Reformation wagte. Welches nun aber auch die Folgen der Unsicherheit der Tradition über den Hbf. gewesen sein mögen, gewiss ist, dass seit dem Ende des 4. Jahrhunderts der abendländische Brauch, allmählich zwar doch ganz geräuschlos, in der Hauptsache vollständig vor der morgenländischen Schätzung des Briefes weicht, ohne dass dieser Prozess in irgend welcher erheblicher Weise durch Bedenken aufgehalten erschiene, welche dem Inhalt des Briefes entnommen wären.

Dieser geräuschlose Sieg der morgenländischen Ansicht auch im Abendlande ist aber der natürliche Abschluss der Geschichte der Kanonisirung des Hbfs. wie ich sie hier darzustellen suchte. Als seit der Mitte des 4. Jahrhunderts überall das eifrigste Bestreben erwachte, endlich mit dem Kanon ins Reine zu kommen und man dabei auch über die zwischen Abend- und Morgenland bestehende Differenz hinsichtlich des Hbfs. sich entscheiden musste, hatte die abendländische Ansicht kaum die Möglichkeit sich zu behaupten. Zunächst ist zu beachten, dass zu dieser Zeit das Morgenland in der Frage des Hbfs. mit sich selbst ganz im Reinen war. Es war dies zwar nicht immer gewesen, aber wenn schon die Morgenländer selbst nahe daran waren dies zu vergessen, so war Niemand weniger gesonnen den dort nun gegebenen Brauch kritisch zu analysiren als die abendländischen Gelehrten, welche mit der Weisheit des Orients das Abendland zu erleuchten übernahmen. In den groben Zügen, in welchen den Abendländern besonders durch Hieronymus das griechische Morgenland überhaupt vorgemalt wurde, haben sie auch dessen Ansicht über den Hbf. kennen lernen. Man liess sich erzählen, dass die Schriftsteller der griechischen Kirche stets und in ihrer Gesammtheit den Hbf. als paulinisch angenommen hätten,¹⁾ und wenn man auch durch Hieronymus selbst Einzelheiten aus der Geschichte der griechischen Ansicht über den Hbf. zu hören bekam, welche diesen Satz erschütterten, so

¹⁾ Der allenfalls noch erträgliche Satz des Hieronymus Ep. 73, 4 ad Evang.: *in epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt* ist nach dem die Vergangenheit viel unzweideutiger in Anspruch nehmenden der Ep. 129, 3 ad Dard. (s. ob. S. 59 Anm. 3) zu deuten.

lag doch seinen abendländischen Lesern kritischer Gebrauch solcher Mittheilungen äusserst fern, und sie waren überdies so verworren und stellten die Dinge so schief dar, dass sie für sich gar nicht recht zu verstehen waren und jedenfalls nur vollkommen missverstanden dem Schatz der abendländischen Tradition einverleibt wurden. Denn die alten alexandrinischen Hypothesen über den Verfasser des Hbfs., unter deren Schutz sich ursprünglich die Meinung, dass der Hbf. paulinisch sei, festgesetzt hatte, wurden jetzt, da sie ihren Dienst gethan hatten, nur als Gegensatz zu dieser Meinung aufgefasst,¹⁾ ja was einst ein unentbehrliches Stück der nun orthodox gewordenen Meinung, dass der Hbf. von Paulus geschrieben sei, gewesen war, konnte jetzt als Haeresie erscheinen.²⁾ Während aber der morgenländische Brauch auf das Abendland, so wie er sich diesem seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts darstellte, mit so zu sagen ungebrochener Massivität wirken konnte, hatte ihm das Abendland nichts als eine Negation ohne Halt entgegenzustellen. Soweit die Kanonicität des Hbfs. an der Frage seiner apostolischen Abfassung hing, war das Abendland längst nicht mehr im Stande irgend eine Meinung abzugeben. Einst hatte es in Erinnerung an die wahre Herkunft des Hbfs. ihn dem Kanon ferngehalten. Jetzt hatte es seine eigene damalige Geschichte vergessen, geschweige denn, dass es noch eigene Einsicht in eine historische Frage des Urchristenthums besessen hätte. Ist es auch wahrscheinlich nur die Nachlässigkeit der Abschreiber des Hieronymus, welche ihn den Satz ausbieten lässt, dass alle alten Kirchenschriftsteller griechischer Zunge den Hbf. für paulinisch hielten,³⁾ so hat er doch die abendländische Tradition an einem andern Punkte in einer Weise irregeführt, wie es allerdings nur möglich war, wenn das Abendland von der eigenen,

¹⁾ Vgl. Primasius, Isidor v. Sevilla, Atto v. Vercelli, Thomas v. Aquin.

²⁾ Vgl. Philaster de haer. 89 oben S. 53 Anm. 1 wenigstens in Hinsicht auf seine Einführung der Namen des Clemens v. Rom und des Lukas. Für Barnabas s. unten. Man hat hier in der Komödie der kirchlichen Tradition ein abendländisches Gegenstück zu dem oben S. 28 aus Theodoret Angeführten.

³⁾ Ep. 129, 3 ad Dard. ob. S. 59 Anm. 3.

einst in der Frage des Hbfs. behaupteten Stellung gar nichts mehr wusste. Es ist die Art, wie er an zwei Hauptstellen seiner Schriften über den Hbf. die Tradition über Barnabas als Verfasser des Hbfs. einführt, das eine Mal wenigstens mit Nennung des Tertullian als Gewährsmanns,¹⁾ das andere Mal ohne diese Nennung,²⁾ beide Mal diese Tradition mit den alexandrinischen Hypothesen über die Aufzeichner des Hbfs. in einer Art coordinirend, welche vollständige Unklarheit über ihr eigenthümliches und ganz andersartiges Wesen voraussetzt und jedenfalls auch dazu verleitete die spezifisch abendländische Herkunft dieser Tradition zu übersehen. So ist sie denn auch nur unter dieser doppelten Verdunkelung sowohl ihres ursprünglichen Wesens als auch ihrer Herkunft in den eisernen Bestand der allgemeinen Tradition des Abendlandes über den Hbf. übergegangen.³⁾ Kurz, der morgenländischen Ansicht, dass der Hbf. eine paulinische und kanonische Schrift sei, welche sich den Lateinern in täuschender Festigkeit darbot, hatten sie selbst seit Mitte des 4. Jahrhunderts nur ihren abweichenden aber nicht mehr verstandenen Brauch entgegenzusetzen. Unter diesen Umständen ist es von ihren damaligen theologischen Berathern nur verständig gewesen, einen unsinnigen Streit nicht aufkommen zu lassen und das Abendland zu bewegen, statt durch Bestehenlassen einer so bedeutenden Differenz die Sicherheit des Kanons zu gefährden, da man doch nicht daran denken konnte dem Morgenland seinen Hbf. wieder zu rauben, sich lieber selbst damit zu bereichern. Sich anders zu entschliessen hätte, selbst wenn gegen den Brief dogmatische Vorurtheile noch lebendiger und verbreiteter gewesen wären, als es allem Anschein nach der Fall gewesen ist, keine Veranlassung bestanden. Denn als sich Morgenland und Abendland über den Hbf. wieder verständigten, war jenes in der Lage, diesem zum Hbf. auch seine Interpretation zu schenken. Wem im Briefe etwas Arianisch oder Novatianisch

¹⁾ De vir. ill. 5 ob. S. 56 Anm. 4.

²⁾ Ep. 129, 3 ad Dard. ob. S. 59 Anm. 4.

³⁾ Vgl. die ob. S. 66 Anm. 1 u. 2 angeführten Schriftsteller. Ganz besonders dieser Punkt der Verwandtschaft dieser Stellen mit den aus Hieronymus eben citirten gestattet nicht anders über die Herkunft von Philaster de haer. 89 zu denken als oben S. 53 Anm. 1 behauptet ist.

klang, der konnte mit leichter Mühe sich eines Anderen belehren.¹⁾ So gab es denn in der That für das Abendland damals wohl ersten Grund, seinen Widerspruch gegen den Hbf. fallen zu lassen, aber keinen, ihn aufrecht zu erhalten. Mochte er einst noch so gut begründet gewesen sein, so hatte man die Gründe nun verloren. Man war freilich, indem man sich der Behauptung, dass der Brief von Paulus sei, fügte, bethört, aber gar nicht geneigt und jedenfalls nicht in der Lage sich dieser Bethörung zu entziehen.²⁾

Schluss.

Diese Geschichte der Reception des Hbfs. in der alten Kirche lässt deutlich erkennen, wie sich die vollkommene Verdunkelung des Bewusstseins über seine Herkunft entwickelt hat, unter welcher er allein kanonisirt werden konnte. Der Hbf. ist eine Schrift gewesen, welche auf Aufnahme in den Kanon durch ihre Herkunft gar keinen Anspruch gehabt hat. Daher musste bei ihm, wurde er dennoch kanonisirt, auch über den Punkt sich Dunkel legen, welchen sonst das Historische im Prinzip des Kanons selbst in's Licht zu rücken pflegt,³⁾ und konnte seine Kanonisirung nur da gelingen, wo die für dieses Dunkel erforderlichen Bedingungen vorhanden

¹⁾ Ueber den Ursprung der antinovatianischen Auslegung Hebr. 6, 4 ff. vgl. oben S. 54 f.

²⁾ Das Gefüge des neutestamentlichen Kanons bietet in der alten Kirche drei schwache Stellen, gleichsam *partes minoris resistentiae*, ausser dem Hbf. die Apocalypse und die Gruppe der katholischen Briefe. An allen diesen Punkten erhält das Abendland zäher und treuer die Erinnerung an das Ursprüngliche, bei der Apocalypse, indem es keinen ersten Antheil an der Erschütterung ihrer ursprünglichen Schätzung nimmt, bei den katholischen Briefen, indem es ihnen im Epistelkanon (gegen den Brauch des Morgenlandes) die letzte Stelle zuweist. Auch beim Hbf. hat es durch die schon erwähnte beharrliche Weigerung, ihm eine andere Stellung als am Ende der Sammlung der paulinischen Briefe einzuräumen, eine bleibende Spur seines einstigen besseren Wissens über den Brief aufbewahrt.

³⁾ Die pseudoapostolischen Schriften des Kanons unterlägen dabei einer besonderen Betrachtung, sind aber hier nicht anzuführen, weil der Hbf. eben keine solche Schrift ist.

waren, d. h. wo man wenig genug vom Hbf. wusste, um ihn als das gelten zu lassen, als was er in den Kanon gedrungen ist, nämlich als paulinischen Brief. Dass nun die Möglichkeit ihn dafür gelten zu lassen, im Morgenland so viel früher eingetreten ist als im Abendlande, ist das bedeutendste Phänomen der Geschichte seiner Reception. Stünde fest, dass der Hbf. ursprünglich nach Rom gerichtet gewesen ist, so würde die Verschiedenheit der Heimath des Briefs selbst und der seiner Kanonisirung auch die natürliche Erklärung jenes Phänomens enthalten. Allein die Bestimmung des Hbfs. für Rom ist eine Vermuthung, die zwar durch die speciöse Art, in welcher sie sich in die Geschichte des Briefs in der Kirche fügt, nicht wenig an Wahrscheinlichkeit gewinnt, aber eben wegen dieser Verstärkung, welche sie dieser Geschichte verdankt, sich ihr nicht ohne Weiteres zu Grunde legen lässt. Vorsichtigerweise muss man es sich daher an der Thatsache genug sein lassen, dass die Kunde vom Hbf. in Rom sehr alt ist und um Beträchtliches älter als die ersten Spuren, die sich davon im Morgenland finden, wo sie mit Sicherheit nicht über die Kanonisirung des Briefs hinauf zu verfolgen sind. Welches nun die besondere Gunst der Umstände war, welche dem Hbf. gestatteten sich im Morgenland, zunächst mindestens in Alexandrien, von vornherein ins Ansehen einer paulinischen und also kanonisirbaren Schrift zu setzen, entzieht sich unmittelbarer Wahrnehmung. Ganz hell liegen aber die Dinge im Abendlande vor. Hier wusste man, und zwar gerade an dem Orte, dessen Autorität für die Bildung der abendländischen Tradition die gewichtigste war, als der Hbf. zuerst mit dem Anspruch auf kanonisches Ansehen auftrat, von ihm noch zu viel, um diesen Anspruch anzuerkennen. Der Brief blieb also hier ausserhalb des Kanons, und nun gestatteten die allgemeinen historischen Verhältnisse der Kirche dem Streit über ihn eine mehr als hundertjährige Pause, während welcher, wenn nicht über den Brief selbst, so doch über Alles, was man von ihm ursprünglich noch gewusst hatte, vollständige Vergessenheit sich breitete. Nun stand auch im Abendland der Kanonisirung des Hbfs. nichts mehr im Wege. Weil man den Brief einst in seiner ursprünglichen Form noch zu gut besessen hatte, hatte man ihn in seiner kanonischen abgelehnt. Jetzt

konnte man sich ihn in dieser vom Morgenlande wieder schenken lassen, weil man ihn inzwischen in seiner ursprünglichen verloren hatte. Höchst wahrscheinlich aber ist der Vorgang der Kanonisirung im Wesentlichen derselbe wie im Abendland auch im Morgenland, nur dass hier durch die Gunst der Umstände beschleunigt war und für uns unsichtbar geblieben ist, was sich dort vor unseren Blicken über einen langen Zeitraum ausbreitet. Man kann schliesslich auch noch fragen, wie der Hbf., wenn er doch, wie ich eben sagte, an sich keinen Anspruch auf Kanonisirung hatte, doch zu dieser gekommen ist, oder was denn überhaupt veranlasst hat ihm eine Qualification zu verschaffen, welche ihm selbst fehlte. Vielleicht ist eine Antwort noch möglich, wenn man der Vermuthung Raum gibt, welcher es ja nicht an Begründung fehlt, mit welcher es aber im Wesentlichen ähnlich steht wie mit der der römischen Adresse des Hbfs., ich meine der Vermuthung seiner Kanonisirung in Alexandrien. Dort wäre es wahrscheinlich was man den Alexandrinismus des Hbfs. nennen kann gewesen, was besonders für ihn interessirt hätte, seine Metaphysik und seine Allegoristik, welche allerdings so beschaffen sind, dass der Hbf. die am meisten alexandrinisirende Schrift des N. T. ist. Den Brief vornehmlich von dieser Seite auffassen heisst ihn allerdings so zu sagen von einer Aussen-seite auffassen, aber solche äusserliche Auffassung würde im angenommenen Falle kein Bedenken gegen dessen Annahme sein. Indessen mag auch über diesen Punkt ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel schweben bleiben, so bleibt dennoch die Auffassung der hellen Daten der Geschichte des Hbfs. in der Kirche in dieser Abhandlung bestehen, so lange nicht zunächst für diese Daten eine einfachere und erschöpfendere Erklärung gefunden ist. Die hier von der Thatsache, dass der Hbf. als etwas, was er nicht ist, im Kanon Aufnahme erlangt hat, versuchte gestattet aber wohl in ihm und seinem Schicksal in der Kirche ein besonders schönes Beispiel des Zusammenhangs zwischen der Kanonisation eines Objekts und der Verdunkelung des historischen Bewusstseins über dasselbe zu erblicken.

Der neutestamentliche Kanon und das Muratorische Fragment.

Eine Prüfung der von A. Harnack neuerdings
darüber aufgestellten Ansichten.

Wer die Entstehung des neutestamentlichen Kanons ehrlich als ein historisches Problem betrachtet und der Sache einiges von allen traditionellen Voraussetzungen freies Nachdenken gewidmet hat wird zunächst von keiner Thatsache einen lebhafteren Eindruck haben, als von der tiefen Stille, unter welcher für die betrachtende Nachwelt der Kanon zu Stande kommt. Ueber seine Entstehung besitzt man keine unmittelbare Kunde, ja nicht einmal etwas was man überhaupt wirklich Tradition nennen könnte, so dass man ungefähr darauf reduzirt ist, seine Geschichte aus seinem praktischen Gebrauch zu schreiben. Damit könnte man sich nun vollständig begnügen, wenn es sich nur darum handelte, auch in dieser Sache ein arianisches *Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* — innerhalb der christlichen Zeit natürlich — durchzusetzen. Allein hier hat man es doch mit einer Frage zu thun, über welcher man sich nur ungern entschliessen mag dasselbe Dunkel schweben zu lassen, bei welchem man sich billigerweise in Hinsicht auf das Hinübertreten des Sohns vom Nichtsein in's Dasein beruhigen könnte, mag man auch zunächst nicht viel besser daran zu sein scheinen, als beim arianischen Problem. Gewiss ist, dass um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, z. B. bei Justin, der Kanon noch nicht

da ist, und ebenso gewiss, dass er wenige Jahrzehnte später, z. B. bei Irenäus, da ist; aber wie ist es inzwischen damit gegangen, wie ist das Ding zu Stande gekommen, das Irenäus hat und Justin noch nicht hat — das ist eine Frage, auf welche die Antwort sich bekanntlich nicht von selbst bietet, und welche, so wenig die Bemühungen darum auch ganz erfolglos gewesen sind, doch bis auf etwa noch auftauchende vollständigere Information der Forscher eine grosse Dunkelheit behalten wird. Auf jeden Fall aber scheint mir aus der angegebenen Lage der Dinge, welche sich übrigens in der Geschichte der alten Kirche für alle ihre fundamentalen Gebilde ähnlich wiederholt, für die Forschung als methodischer Grundsatz sich zu ergeben, das Unbekannte zunächst aus dem Bekannten zu erschliessen, im vorliegenden Falle also bei den vollkommen hellen Thatfachen über den Bestand und die Geltung des neutestamentlichen Kanons, wie sie bei den Kirchenschriftstellern am Ende des zweiten Jahrhunderts vorliegen, einzusetzen und von da zurückzuschliessen, es aber zunächst zu vermeiden, sich auf das unbekannte Wasser selbst zu begeben, welches zwischen dem eben bezeichneten Festlande und der Insel, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts etwa Justin bezeichnet, liegt. Von der Richtigkeit dieses Grundsatzes bin ich durch die eben erschienene Abhandlung von A. Harnack über das muratorische Fragment aufs Neue überzeugt worden.¹⁾ Denn mit vollen Segeln zwar, ja mit Hilfe eines zu solcher Fahrt an sich selbst wenig er-muthigenden Fahrzeugs, versetzt diese Abhandlung mitten in jenes unbekannte Wasser, aber, wie ich glaube, nicht ohne ein Beispiel von der Gefährlichkeit des Unternehmens zu geben. Nicht nur, dass wir im muratorischen Fragment ein Denkmal aus der vorirenäischen Periode der Geschichte des neutestamentlichen Kanons erkennen lernen sollen, sondern das Stadium dieser Geschichte, mit welcher es uns bekannt macht, wäre auch ein von dem seit Irenäus bekannten vollkommen verschiedenes gewesen: da hat man auf jeden Fall

¹⁾ „Das muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften“ (Zeitschrift für KG. III, 358 ff.). Dazu nach den besten Hilfsmitteln und eigener Vergleichung der Mailänder Handschrift ein neuer genauer Abdruck des Textes ebendas. IV, 595 ff.

alle Ursache hinzuhören, wenigstens wenn solche Meldung von einem so sachkundigen und gewissenhaften Forscher kommt, wie es der Verfasser der angeführten Abhandlung ist. Wenn ich insbesondere dieser, in der Meinung, dass sie mit ihrer Auffassung des muratorischen Fragments die Geschichte des neutestamentlichen Kanons mit einiger Verwirrung bedroht, widerspreche, so bewegt mich zu diesem Widerspruch nächst meinem Dissensus auch die Uebereinstimmung, in der ich mich mit einigen darin ausgesprochenen Grundeinsichten über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons finde, die noch weit davon entfernt sind, theologisches Gemeingut zu sein und mich aufs Neue im Verfasser den aufmerksamsten Leser einzelner von mir zur Geschichte der ältesten Kirche gegebenen Andeutungen kennen lehren. Ich habe jedoch hier durchaus nicht im Sinne seiner, unter einem gewissen Gesichtspunkte wenigstens, durchgeführten Auslegung des muratorischen Fragments die meine entgegenzusetzen und etwa die „Thesen“, in welche Harnack die Grundsätze, nach denen der Fragmentist die Zugehörigkeit eines Buchs zum Kanon bestimmt hätte, zusammengefasst hat, sämmtlich durchzugehen. Ihre hohe Zahl — es sind nicht weniger als 24 — verringert sich ohnehin ansehnlich, wenn das logische Verhältniss der Coordination und Subordination zwischen ihnen bei der Zählung berücksichtigt wird. Meine Absicht ist nur die allgemeinen Einsichten, welche die Harnack'sche Abhandlung in die Eigenthümlichkeiten der ältesten Geschichte des Kanons eröffnet, zu prüfen. Zu diesem Zweck will ich was ich zu bemerken habe, so eintheilen, dass ich zunächst frage, ob die älteste Phase der Geschichte des Kanons, welche Harnack aus dem muratorischen Fragment erschliesst, überhaupt Wahrscheinlichkeit hat, und dann die Begründung dieser Phase in der Interpretation des Fragments untersuche. Voraussetzung darf für das Ganze sein, dass der neutestamentliche Kanon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und zwar im anti-agnostischen und — was kräftig hervorgehoben zu haben mir als ein besonderes Verdienst der Harnack'schen Abhandlung gilt — sogenannt antimontanistischen Interesse zu Stande gekommen ist.

I.

Das muratorische Fragment soll nach Harnack ein Stück sein, welches, selbst in nächster Nähe der Bildung des neutestamentlichen Kanons entstanden, noch Anschauungen vorträgt, welche die Bildung des Kanons veranlasst haben (S. 404), Prinzipien der Kanonisierung apostolischer Schriften vertritt, welche, „wenn nicht die ältesten, so doch älter sind als die des Irenäus und Tertullian“ (S. 382) und beweisen, dass auf dieser Stufe der Kanonisierung der apostolischen Schriften „man noch ein Bewusstsein davon hatte, dass die Kirche am Kanon produziere“ (S. 405). Noch galt zu dieser Zeit das Prinzip der Apostolicität des Kanons durchaus nicht unbedingt. Es war insbesondere durch das Prinzip der Katholicität der aufzunehmenden Schriften zweifach beschränkt, sofern diese sowohl auf die Katholicität ihrer Bestimmung oder ihrer Adresse als auf die ihres Inhalts geprüft wurden. Daher galt weder alles Apostolische als solches als kanonisch, noch war Nichtapostolisches streng aus dem Kanon ausgeschlossen (Thes. 6 und 7, S. 359). Nur gegen gewisse Ansprüche des Montanismus war der Kanon geschlossen, sonst noch offen (Thes. 12 vgl. S. 205). Noch war ihm formelle Gleichstellung mit dem A. T. nicht zu Theil geworden (S. 405), Inspiration noch nicht zugesprochen (vgl. S. 367f., 389ff. und Thes. 15. u. 16.) Das sind die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten dieser angeblich ältesten Auffassung des neutestamentlichen Kanons.

Hätte man sie anzuerkennen, so würde sich — so viel ist zunächst sofort klar — die älteste Geschichte des Kanons ausserordentlich compliciren. Denn in allen angeführten Punkten verhält es sich auf der Stufe der Geschichte des Kanons, welche durch die Kirchenschriftsteller am Ende des zweiten Jahrhunderts repräsentirt ist, zugestandenermaassen ganz anders, bei Irenäus und Tertullian insbesondere gesteht auch Harnack kein anderes Prinzip der Zusammensetzung des Kanons mehr herrschen zu sehen, als das der apostolischen

Herkunft seiner Bestandtheile (S. 375. 404).¹⁾ Weit entfernt also, dass man die dunkle Periode der Entstehung des Kanons einigermaassen nach der Analogie der uns zuerst deutlichen sich vorzustellen hätte, soll man darin vielmehr die Herrschaft fundamental verschiedener Prinzipien der Kanonbildung anerkennen. Nun bin ich durchaus nicht geneigt, den ganzen Gedanken zu perhorresciren. Gewiss darf man annehmen, dass das Licht, welches plötzlich am Ende des zweiten Jahrhunderts auf die bis dahin so dunkle Geschichte der christlichen Gemeinde fällt, das Anzeichen einer ausserordentlich wichtigen Epoche, d. h. eines Wendepunktes ihrer Geschichte ist, mit anderen Worten, dass das was plötzlich in vollem geschichtlichem Lichte da steht von dem, was dahinter im Dunkel bleibt, sehr verschieden gewesen ist. Dennoch glaube ich, dass das von Harnack construirte älteste Stadium der Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften schon durch sein Verhältniss zum darauffolgenden unmöglich ist, aus dem einfachen Grunde, weil das Spätere aus dem Früheren überhaupt gar nicht abzuleiten ist und geradezu unbegreiflich wird. Wenigstens in seinen Nachwirkungen müsste das Frühere im Späteren nachzuweisen sein; den Nachweis hiervon vernachlässigt aber Harnack in der auffallendsten Weise. Er selbst kann die Kluft, welche den Standpunkt des Irenäus und des Tertullian von dem angenommenenmaassen vorhergegangenen trennt, nicht verkennen, und er ist überdies durch seine Ansetzung des muratorischen Fragments in der üblen Lage, den hier vorauszusetzenden, so bedeutenden Unwandlungsprozess einen „ausserordentlich raschen Verlauf“ nehmen zu lassen (S. 405). Nimmermehr jedoch reicht der einzige Satz, mit welchem der Leser hier beschwichtigt wird, für das Problem, um welches es sich handelt, zu, auch wenn seine Voraussetzung sich aufrecht erhalten liesse.²⁾ Die Schwierigkeit den von Harnack aus dem muratorischen Fragment herausgedeu-

¹⁾ Bei Tertullian macht schon die oben S. 35 f. besprochene Stelle de pudic. 20 die Vorsicht der von H. hier gewählten Ausdrucksweise unnöthig.

²⁾ „Die formelle Gleichstellung der neuen Sammlung mit der des A. T.'s. musste in der That in kürzester Zeit alle Urtheile ändern und alle früheren Erkenntnisse auslöschen.“ (S. 405). Das wäre auf jeden Fall erst

teten Standpunkt als den dem des Irenäus und Tertullian unmittelbar vorausgegangenen sich vorzustellen, wäre also der erste Einwand, welchen ich gegen seine Abhandlung zu erheben hätte.

Ein zweiter hängt noch auf das Engste damit zusammen. Es scheint mir nämlich ein Grundirrthum der Harnack'schen Abhandlung zu sein, dass sie Sätze, welche implicite in der Kanonisirung der apostolischen Schriften lagen, erst als das Ergebniss einer Art von Entwicklung des Begriffs der Kanonicität betrachtet und erst auf einer zweiten Stufe jener Kanonisirung sich herausarbeiten lässt. Also z. B. meint, dass wenn erst in einem Fragment aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts der Satz uns entgegentritt, dass man „Petrus und die übrigen Apostel wie Christus annehme“,¹⁾ und bei Irenäus, Tertullian, Theophilus von Antiochien die strengste Coordinirung der neutestamentlichen Schriften mit dem A. T. und die Annahme ihrer gleichen Inspiration herrschen, man über diese Dinge in der ersten Periode der Kanonisirung jener neutestamentlichen Schriften noch anders dachte. Allein was konnte denn die Schriften der Apostel über alle übrige christliche Litteratur erheben — was doch durch ihre Kanonisirung geschah — im zweiten Jahrhundert Anderes heissen, als sie in die Sphäre versetzen, in welcher die Schriften des A. T. und die Worte Christi sich befanden, und ihnen denselben Ursprung zusprechen? Man sollte meinen, dass wo dies noch nicht geschehen war, eben auch von Kanonisirung der apostolischen Schriften noch nicht die Rede war. Eine Sammlung apostolischer Schriften, welche Schriften dieses Ursprungs eventuell ausschloss, dagegen das Nichtapostolische eventuell aufnahm und dabei sie weder den alttestamentlichen gleichstellte noch auf der Annahme ihrer vorzüglichen Inspiration beruhte, wäre ja etwas von dem, was man sonst und jedenfalls seit Ende des zweiten Jahrhunderts Kanon nennen kann, so Verschiedenes, dass man nicht begreift, wie jenes auch

auszuführen. Allein zuvor fragt sich, ob überhaupt die Gleichstellung der neuen Sammlung mit dem A. T. ein erst in der zweiten Periode der Kanonisirung der neuen Sammlung anerkanntes Attribut derselben gewesen ist. Darüber weiter unten.

¹⁾ Serapion von Antiochien bei Euseb. KG. VI, 12, 3.

nur der Anfang, davon sein sollte. Nicht, dass die Entstehung des neutestamentlichen Kanons mit der systematischen Aufstellung seiner Attribute begonnen hätte — nichts liegt mir ferner als solche Vorstellung — aber ebenso wenig kann sie als begonnen gelten, wo die angeführten negirt werden. Ich kenne auch keine Thatsachen, welche sich für eine andere Vorstellung von der Sache anführen liessen. Solche sind z. B. nicht Nachweisungen über den ältesten Gebrauch des Kanons der Art, wie sie Harnack S. 364 f. gibt. Sie sind ja sonst höchst dankenswerth, und diese anhaltenden Spuren eines ursprünglichen Haftens des Begriffs der „heiligen Schrift“ (*γραφῆ*) an Orakeln (A. T. und Apocalypsen) sind für die Geschichte des Kanons bedeutsam, aber sie würden missbraucht werden, wenn man damit etwas Anderes belegen wollte, als das unbewusste Nachwirken gewisser der Kanonisirung der apostolischen Schriften vorausgegangener Thatsachen, und daraus gewisse dogmatische Sätze über die schon kanonisirten neutestamentlichen Schriften als einst existirend deducirte. Auch ich kann es z. B. nicht für zufällig halten, dass das einzige neutestamentliche Citat, welches im Brief der Lugdunenser bei Euseb. KG. V, 1. als einer *γραφῆ* entnommen sich gibt, ein apocalyptisches ist (§ 58), aber wie es schon die Bedeutung der Sache stark überspannen oder doch in einer falschen Richtung suchen hiesse, daraus einen Zweifel der Lugdunenser an der Inspiration der anderen von ihnen gebrauchten apostolischen Schriften zu beweisen, so wüsste ich auch nicht, wie man etwa daraus ein wenigstens früher einmal noch unter der Kanonisirung der apostolischen Schriften sich behauptendes Bewusstsein von einem hier bestehenden Unterschied unter den apostolischen Schriften herausnehmen wollte. Vielmehr gerade die ersten an den Kanon gläubigen Leser können sich an diesen Unterschied nicht gestossen sondern ihn nur vergessen haben, und die apostolischen Briefe müssen ihnen wie Apocalypsen erschienen sein.

Die letzte Bemerkung führt schon weiter. Das Bisherige läuft darauf hinaus, dass die von Harnack construirte älteste Periode der Kanonisirung der apostolischen Schriften zur späteren Geschichte ganz ausser Verhältniss steht, welche

Geschichte namentlich — um nur noch dieses besonders hervorzuheben — keinen Gedanken ferner hält als den, dass der neutestamentliche Kanon jemals und etwa ursprünglich nur eine Auswahl aus der apostolischen Litteratur habe sein sollen. Aber man darf auch behaupten, dass jene älteste, von Harnack construirte Periode schon an und für sich oder innerhalb ihrer selbst unbegreiflich ist. Wie soll man, wenn man die muthmaasslichen Motive bedenkt, welche zur Kanonisirung der apostolischen Schriften geführt haben, sich die Entstehung einer Sammlung, wie sie Harnack vorgestellt wissen will, erklären? Auch hier scheint mir Harnack sich allzurasch über Schwierigkeiten, die er wohl empfindet, wegzusetzen. Nur für „die nächsten Zwecke“ der neuen Sammlung sollen, sagt er uns selbst, die Attribute, die ihr nach dem muratorischen Fragment beizulegen wären, ausgereicht haben, während erst später reinere und consequentere „Durchführung der Prädicate der Apostolicität und Inspiration“ den Kanon für alle Dienste tauglich gemacht hätte, für welche er geschaffen war (S. 405). Welches sind nun diese Dienste gewesen? Ich finde auch bei Harnack darüber keine andere Vorstellung als die, dass der neutestamentliche Kanon eine Waffe gewesen ist, welche man sich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der Noth des Streits mit Gnosis und Montanismus geschaffen hat. Um einen festen Standpunkt des Widerstandes gegen sie zu gewinnen, fixirte man die Tradition von der Zeit des Urchristenthums indem man die Zeit der Apostel und ihre Denkmale über alles Spätere erhob und privilegirte. Welches dabei die „nächsten Zwecke“ gewesen sein sollen, zu deren Erreichung eine Sammlung apostolischer Schriften, wie sich Harnack den ältesten Kanon denkt, zweckmässig hätte sein können, gestehe ich ein, gar nicht einzusehen, da dieser angebliche Kanon mir vielmehr ausser allem Verhältniss zu dem damit verfolgten Zwecke erschiene. Der ganze Gedanke, die apostolischen Schriften durch Kanonisirung zu einer Grenzscheide zwischen Katholicismus und Haeresie zu erheben, kann doch nur in einer Zeit relativ höchster Schätzung der Autorität dieser Schriften entstanden sein, und ruht, was auch Harnack nicht bestreiten kann, der Kanon des N. T. überhaupt auf dem Prinzip der Apostolicität d. h. der aposto-

lischen Herkunft seiner Bestandtheile, so kann dieses Prinzip nicht wohl jemals in grösserer Unbedingtheit und Reinheit die Begriffe über den Kanon beherrscht haben als in der Zeit seiner Entstehung. Während Harnack der ersten Periode der Kanonisirung der apostolischen Schriften den Gedanken, dass alles Apostolische kanonisch sei, noch fern gewesen sein lässt (S. 369), kann vielmehr meiner Meinung nach keiner Zeit alle Unterscheidung innerhalb alles Apostolischen, — d. h. dessen was dies wirklich war oder auch nur dafür galt, was hier gleich gilt, — etwa zwischen Bedeutendem und Unbedeutendem darunter, ferner gelegen haben als dieser. Denn auf den Glauben an den unbedingten und einzigartigen Werth des Apostolischen beruhte überhaupt das ganze Unternehmen, es als Damm der Gnosis und dem Montanismus entgegenzusetzen, jede Incongruenz aber, welche zwischen Apostolischem und Kanonischem bestehen blieb, war ihm zuwider. Eben darum kann auch keine Zeit geneigter gewesen sein als diese, die Katholicität des Kanons voranzusetzen, denn auf dieser Voraussetzung beruhte die ganze Zuversicht des Gedankens das Apostolische zum Richtmaass, zwischen Kirche und Haeresie zu machen. Während Harnack das kirchliche, die apostolischen Schriften selbst auf die Katholicität ihres Inhalts erst prüfende Selbstbewusstsein in der ersten Periode der Kanonisirung der apostolischen Schriften so stark sein lässt, dass es sich selbst die Zukunft vorbehielt (s. Thes. 12, S. 359), darf man eher vermuthen, dass der Stand dieses Selbstbewusstseins in Hinsicht auf den Kanon niemals niedriger gewesen sein wird und die Bereitwilligkeit niemals grösser im Apostolischen das unbedingt Feste und Gegebene anzuerkennen, zu welchem die Kirche nur zu greifen habe, um sich des Andrangs der Kräfte zu erwehren, die sie aus sich ausscheiden wollte. Dabei lag gar kein Gedanke dem Katholicismus ferner als der, dass die Kirche den Complex der kanonischen Schriften irgendwie „producire“, mit welchem Gedanken man im Grunde auf den Standpunkt der bekämpften Gegner übertrat und der Zweck, welchen man gegen sie erreichen wollte, in geradem Widerspruch war. Im Allgemeinen kann es ja, für den wenigstens, welcher den neutestamentlichen Kanon als das Produkt einer Nothlage ansieht, nicht als sehr wahrscheinlich

gelten, dass gerade in dieser Lage der altkatholischen Kirche ein sonderlich hohes und später so nicht wieder erreichtes „Selbstbewusstsein“ zu eigen gewesen wäre. Auf jeden Fall würde dieses Selbstbewusstsein, die Sache von einem weiteren kirchenhistorischen Standpunkte aus angesehen, merkwürdig fehlgegangen sein. Denn mag der katholischen Kirche der Kanon der apostolischen Schriften, sofern er die Tradition von den Anfängen des Christenthums fixirte, zunächst noch so gute Dienste geleistet haben, so hat er sich doch in der Geschichte factisch als die schärfste Waffe in den Händen der Gegner der katholischen Kirche erwiesen. Sollte er im Moment seiner Entstehung auf ein so hohes Selbstbewusstsein dieser Kirche gestossen sein?

Es ist aber nicht durchaus unvermeidlich eine Prüfung insbesondere der zweifachen Beschränkung, unter welcher nach Harnack das Prinzip der Apostolicität bei der Kanonisirung apostolischer Schriften ursprünglich durch den gleichzeitigen Einfluss des Prinzips der Katholicität sich befunden haben soll, so allgemein zu halten. Hat man also wirklich gerade in der Periode der Entstehung des Kanons apostolische Schriften vor der Aufnahme in den Kanon auf die Katholicität ihrer Adresse und ihres Inhalts geprüft, und blieb erst auf der zweiten, etwa seit Irenäus erreichten Stufe seiner Kanonisirung das Prinzip der Apostolicität ausschliesslich anerkannt? Der Sinn dieser Frage ist hier nicht der, ob man im Allgemeinen zu der hier in Betracht kommenden Zeit des zweiten Jahrhunderts auch unter Katholikern über Katholicität apostolischer Schriften in Hinsicht auf Form und Inhalt ebenso wie über ihre Herkunft noch gestritten hat, oder auch über die Inspiration dieser Schriften und ihr Verhältniss zu den alttestamentlichen, sondern ob es sich bei solchem Streit um eigenthümliche, später abhanden gekommene Prinzipien der Kanonisirung der apostolischen Schriften handelte, und nicht vielmehr um diese Kanonisirung selbst. So könnte z. B. damals unter Katholikern gelegentlich wohl noch paulinischen Briefen Katholicität in beiden hier in Betracht kommenden Beziehungen abgesprochen worden sein, aber es fragt sich, ob dieses jemals anders geschehen ist als von Gegnern der Kanonisirung dieser Briefe, oder ob Anhänger derselben auf Zweifel

der Art jemals in dem Sinne eingegangen sind, dass sich daraus ein Prinzip, welches das Recht der paulinischen Briefe auf Aufnahme in den Kanon beschränkt haben würde, und überhaupt ein weniger strenges Walten des Prinzips der Apostolicität für den Kanon als es später stattfindet ergeben hätte.

Was nun die Katholicität des Inhalts der apostolischen Schriften betrifft, so ist indirect wenigstens der Beweis noch möglich, dass schwerlich ursprünglich daran gedacht worden ist, diese Katholicität als zweites Prinzip neben der Apostolicität der neutestamentlichen Schriften bei ihrer Kanonisierung zu handhaben. Dieser Beweis scheint mir in der Traditionstheorie des Tertullian zu liegen. Diese Theorie, welche die neutestamentlichen Schriften, daran verzweifelnd, ihre Katholicität den Gegnern des Katholicismus zu beweisen, unter den Schutz einer bestimmt umgrenzten Interpretation stellt, ist unbegreiflich als das Product einer Zeit, welche kurz zuvor die Kanonicität der apostolischen Schriften auf einen inneren Beweis ihrer Katholicität gestellt hätte, während sie sehr natürlich erscheint, wenn sie aus der Noth hervorgegangen ist, eine bisher blinde Voraussetzung durch eine äusserliche Auskunft gegen Zweifel sicher zu stellen. Nach Harnack's Auffassung der Dinge würde dem Tertullian eine Periode der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften schon vorausgegangen sein, welche mit der Zerstörung eines der Grundprinzipien dieser Kanonisierung geschlossen hätte. Nun möchte man ja immerhin Tertullian für seine Person leichtherzig über den Trümmern des Prinzips der Katholicität der apostolischen Schriften wegschleichen lassen, wenn er nur unwillkürlich wenigstens das geringste von der angeblichen Bedeutung dieses Prinzips in der vorausgegangenen Zeit verriethe. Wäre aber auch dieses Prinzip in der Urperiode der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften sammt der Katastrophe, die es alsbald getroffen haben müsste, weniger spurlos, so würde es sich auch dann mindestens nicht als charakteristisches Merkmal dieser Periode betrachten lassen. Das geringe Hervortreten der Bekümmerniss um die Katholicität der apostolischen Schriften in der späteren Zeit kann doch nichts beweisen, wenn man bedenkt, welches Mittel

die Theologie zu dieser Zeit an den Methoden ihrer Exegese hatte, um sich über die Katholicität des Kanons in jeder beliebigen Illusion zu erhalten. Kaum konnte dabei ein Interesse noch aufkommen diese Katholicität für sich zum Gegenstand der Prüfung zu machen. Wie wenig aber die strengste Handhabung des Prinzips der Apostolicität des Kanons und desjenigen seiner Katholicität einander ausschliessende Dinge sind, kann das Fragment des Serapion von Antiochien über das Petrus-evangelium zeigen. Wegen einer schon oben S. 76 erwähnten Stelle dieses Fragments hat Harnack Serapion als einen charakteristischen Vertreter der von ihm angenommenen zweiten Stufe der Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften aufgestellt (S. 366). Allein zugleich kenne ich in der ganzen altkirchlichen Litteratur kein schrofferes Beispiel der Unterwerfung einer angeblich apostolischen Schrift unter das Prinzip der Katholicität des Inhalts, als die hier über das Petrus-Evangelium gegebene Entscheidung.¹⁾

Ebenso bedenklich, ja noch augenscheinlicher bedenklich ist die Bedeutung, welche Harnack der Frage der Katholicität der Bestimmung oder der Adresse der apostolischen Schriften in der Urzeit des Kanons gibt, sofern sie für diese Zeit charakteristisch sein soll. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nicht bis in die Zeit der frühesten Polemik zwischen Katholiken und Protestanten herabzugehen, in welcher bekanntlich auch der Gelegenheitscharakter der apostolischen Schriften einen Gegenstand der Controverse bildete.²⁾ Auch innerhalb der alten Kirche fehlt es nicht an Anhaltspunkten für den Zweifel daran, dass die Frage, ob der Gelegenheits-

¹⁾ Bei Eus. KG. VI, 12, 6.

²⁾ Vgl. z. B. Bellarmin De verbo dei IV, 4. (Opp. I, 174 ed. Col Agripp.). Noch gegenwärtig bietet dieser Punkt der protestantischen Apologetik Veranlassung einige besonders ausgezeichnete Unsinnigkeiten vorzutragen. Vgl. z. B. noch Joh. Delitzsch De inspiratione scripturae sacrae quid statuerint patres apostolici et apologetae et saeculi secundi. Lips. 1872 p. 58, lesenswerth überhaupt nur als Muster für die Unbelehrbarkeit einer gewissen Apologetik in der Frage der Entstehung des Kanons des Neuen Testaments.

charakter der apostolischen Schriften ihre Kanonisirung gestatte, in hervorragender Weise gerade das Zeitalter interessirte, welches den Kanon zu Stande brachte. Die Sache ist um so mehr hier etwas ausführlicher zu erörtern, als es sich dabei um einige Daten handelt, welche von Harnack, obwohl sie zum Theil gerade für seine Anschauung der Dinge von einziger Bedeutung wären, ganz übergangen sind.

Gibt es überhaupt auf dem Standpunkt der Anerkennung der Kanonicität der apostolischen Schriften eine Reflexion, welche an sich den Charakter des Nachträglichen und Nichtursprünglichen, so zu sagen des schon Schriftgelehrten hat, so ist es die, ob die ursprünglich nur locale Adresse der apostolischen Schriften, ja die Bestimmung einiger davon nur für einzelne Individuen mit ihrer Kanonisirung sich vertrage. War eine Zeit geneigt diese Thatsache zu übersehen oder sich doch darüber wegzusetzen, so war es, sollte man vermuthen, die der Kanonisirung der apostolischen Schriften. Ich wiederhole, worüber ich allein gegen Harnack strite: gar nicht darüber, ob damals überhaupt der Gedanke an den Gelegenheitscharakter der apostolischen Schriften laut geworden ist, sondern ob er auch von den Anhängern der Kanonisirung dieser Schriften anerkannt und unter ihnen darauf noch ein Princip der Kanonbildung gegründet worden ist, welches damals noch den eventuellen Ausschluss einer apostolischen Schrift gestattet hätte. Eine solche Bedeutung der ganzen Frage in damaliger Zeit scheint mir nun schon die Traditionstheorie des Irenäus auszuschliessen. Diese Theorie, welche den Begriff der Katholicität aus Localtraditionen construirt, setzt doch schwerlich eine Zeit voraus, die sich eben erst an der ursprünglich lokalen Bestimmung apostolischer Schriften gestossen hätte. Noch sprechender aber ist hier die Geschichte der Reception der katholischen Briefe. Hat man wirklich ursprünglich die Katholicität der Bestimmung einer apostolischen Schrift ausdrücklich unter den Bedingungen ihrer Kanonisirung gezählt, so ist es ungreiflich, dass gerade die sogenannt katholischen Briefe bekanntlich derjenige Bestandtheil des neutestamentlichen Kanons sind, dessen Anerkennung am mühsamsten durchge-

drungen ist¹⁾ Kaum tritt man dagegen in die Periode des hellen Gebrauchs des neutestamentlichen Kanons ein, so taucht auch schon die Reflexion, von der hier geredet wird, auf, nur wieder gerade in keiner Form, welche den Eindruck hinterliesse, als habe die Frage des Privatcharakters der apostolischen Schriften unter Katholikern schon viel von sich reden machen. Ich meine die Worte, in welchen Tertullian es dem Marcion übel nimmt, dass dieser in seinem Kanon den Brief an die Epheser unter dem Titel eines Briefs an die Laodicener aufführte. Er meint darin, Marcion wolle sich damit nur die Miene eines auch in solchen Dingen besonders sorgfältigen Forschers geben und fährt fort: „Doch auf die Titel kommt nichts an, da der Apostel, während er sich an Einzelne gewendet, an Alle geschrieben hat.“²⁾ Sehen diese Worte nicht wie eine der ersten Formen aus, in welchen jenes Bedenken über die Briefe des Kanons aufgetaucht sein und ernsterer Erledigung noch gar nicht bedurft haben mag? Später begegnet es uns in Beispielen deutlicherer Gestalt, welche hier um so mehr näher geprüft werden müssen, als sie nun doch auf eine frühere Bedeutsamkeit der Frage des Privatcharakters der apostolischen Schriften zu führen scheinen. Es sind gewisse Bedenken gegen den Philemonbrief, auf welche der um die Geschichte des neutestamentlichen Kanons verdienteste Forscher der Neuzeit schon aufmerksam gemacht hat, aber, wie er es überhaupt oft zu thun pflegt, nur in Andeutungen, welche nicht unbesehen hingenommen werden dürfen.³⁾ Auch hier kommt, zunächst wenigstens, wieder Tertullian in Betracht. Bei Gelegenheit des Philemonbriefs im Kanon des

¹⁾ Nach einer Anmerkung Harnacks (S. 380) schiene es freilich als ob gerade unter diesen Briefen einzelnen wenigstens ihre nicht katholische Adresse im Wege gewesen wäre. Darüber wird später noch ein Wort zu sagen sein.

²⁾ Ad v. Marc. V, 17 *Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripsit dum ad quosdam.* Dem Tertullian ist also die ganze hier zu Grunde liegende Reflexion nicht so fremd, wie es nach einer Aeusserung Harnack's S. 378 f. den Anschein haben könnte.

³⁾ Ich meine die Bemerkungen von Credner Einleitung in das N. T. Halle 1836 I, 333. Zur Gesch. des Kanons. Halle 1847 S. 87. Gesch. des ntstmtl. Kanons. Berl. 1860. S. 95. Den Gebrauch, welchen Credner an der zuletzt angeführten Stelle von den neutestamentlichen Citaten des

Marcion spricht er sein Befremden darüber aus, dass in diesem Kanon die Briefe an Timotheus und Titus fehlten, da Marcion kein Bedenken gegen die Aufnahme von Briefen, welche an einen Einzelnen gerichtet seien, gehabt zu haben scheine.¹⁾ Nimmt man nun diese Worte nur in ihrem nächsten Zusammenhange und im Geiste Tertullians, so ist nicht einzusehen, wie daraus zu entnehmen sein soll, dass „der Philemonbrief anfangs noch kein fester Bestandtheil der neutestamentlichen Sammlung gewesen sei und erst mit den Pastoralbriefen dort eine feste Stelle bekommen habe.“²⁾ Man hat es dann doch mit nichts Anderem als mit einem polemischen Einfall des Tertullian zu thun. Ausser Stande mit dem Philemonbrief sonst und, wie er es bis jetzt im fünften Buch gegen Marcion stets hat thun können, unmittelbar etwas dem Marcion anzuhaben, benutzt er ihn, indem er mit Hülfe seiner im Streite nie verlegenen Dialektik ein den Pastoralbriefen und dem Brief an Philemon gemeinschaftliches Gattungsmerkmal willkürlich herausgreift, um damit wenigstens einen Ausfall gegen die marcionitische Verwerfung der Pastoralbriefe zu machen, welche in seiner Durchmusterung des marcionitischen Kanons jetzt an der Reihe wären. Fasst man die Worte Tertullians so auf, — und diese Auffassung ist an der Stelle, wo sie stehen, die natürlichste — so leuchtet ein, dass das ganze Motiv des Privatcharakters der paulinischen Briefe hier von ihm rein erfunden sein kann. Dem Marcion würde es ja jedenfalls nur aufgedrungen, und so weit geht Tertullian selbst nicht. Denn es ist wohl zu beachten, dass er sich nicht darüber wundert, den Philemonbrief in einem Kanon zu finden, in welchem die Pastoralbriefe fehlen (wie Credner Gesch. S. 95 unrichtig behauptet), sondern die Pastoralbriefe da nicht zu finden, wo der Philemonbrief steht. Er sagt also

Clemens von Alexandrien macht, übergehe ich. Wie unsicher die Sache ist lehrt der Fall des Tertullian, der den Philemonbrief nie citirt, obwohl er ihn, wie die gleich zu besprechende Stelle zufällig feststellt, in seinem Kanon hatte.

¹⁾ Adv. Marc. V, 21. *Miror tamen cum ad unum hominem litteras factas receperit (Marcion), quod ad Thimotheum duas et unam ad Titum . . . recusaverit.*

²⁾ So Hesse Das muratorische Fragment. Giessen 1873. S. 193.

selbst nicht, dass Marcion die Pastoralbriefe aus einem Motive verworfen habe, welches auch den Philemonbrief treffe, sondern dass die Annahme des Philemonbriefs ihn auch zu der der Pastoralbriefe hätte bewegen sollen. Eben so wenig aber wie Tertullians Worte beweisen können, dass der Privatcharakter apostolischer Briefe irgend wie ein Gegenstand der Erwägung schon für Marcion bei Zusammenstellung seines Kanons gewesen ist, besteht überhaupt eine Nöthigung, sie noch aus etwas Anderem als aus einer Erfindung der Dialektik Tertullians zu erklären und ihm dabei irgend eine ältere und nur dem Marcion willkürlich zugemuthete Reflexion über den Philemonbrief oder die Pastoralbriefe vorschweben zu lassen. Nun ist freilich die Stelle des Tertullian bei Credner an den aa. OO. nicht, wie hier geschehen und auch zu fordern ist, zunächst für sich genommen, sondern von vornherein mit anderen Zeugnissen combinirt, welche auf den ersten Blick wenigstens eine andere Auffassung zu empfehlen scheinen. Zwar von den hierhergehörigen Worten des Chrysostomus kann man diess kaum schon sagen, welche von Leuten melden, denen der Philemonbrief für die Aufnahme in den Canon zu unbedeutend erschienen sei.¹⁾ Denn um diese Ansichten mit den möglicherweise schon von Tertullian vorausgesetzten Bedenken gegen den Philemonbrief in Verbindung zu bringen, fehlt es an jedem Anhaltspunkt, auch wenn die von Chrysostomus erwähnten Bedenken, indem sie nicht die Form, sondern den Inhalt des Philemonbriefs betreffen, sich selbst von Tertullian weniger entfernten. Bedeutsamer aber scheinen die Mittheilungen des Hieronymus im Vorwort zu seinem Commentar zum Philemonbrief. Hier wird man mit einer förmlichen Theorie gegen die unbedingte Kanonisirung der apostolischen Briefe überhaupt bekannt gemacht, welche durch den Gelegenheitscharakter dieser Schriftstücke die Vorstellung, dass sie aus beständiger Inspiration geschrieben seien und ihr Inhalt durchgängig eine Bedeutung habe, welche über die ursprünglich locale und momentane hinausgehe, ausge-

¹⁾ Chrysost. im Vorwort zu seinen Homilien über den Philemonbr. (Opp. XI, 772 C. ed. Montf.) Ἀλλ' ἐπειδὴ τινὲς φασὶ περὶ τὸν εἶνατὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἴ γε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἡξίωσεν, ὑπὲρ ἐνὸς ἀνδρός, μαθέτωσαν u. s. w.

schlossen fand.¹⁾ Den Philemonbrief aber erklärten die Anhänger dieser Theorie, ihn unter diesem Gesichtspunkt schätzend, weil sie nicht mehr als einen jedes dogmatischen Gehalts baren Empfehlungsbrief darin fanden, mit Berufung auf „sehr viele Alte“ der Aufnahme in den Kanon, welches auch sein Ursprung sein mochte, für ganz unwürdig.²⁾ Diese Theorie selbst, von der man vollkommen begreift, wie sie den schon bestehenden Kanon nicht zu erschüttern vermochte (denn vollendete Thatsachen haben immer ihre Gewalt), wenn auch die Entstehung des Kanons unter dem Bestehen solcher Bedenken kaum zu begreifen wäre, mag nun einstweilen bei Seite bleiben. Ihr verhältnissmässig junges Alter steht ja auf jeden Fall durch ihre eigene Berufung auf das Alterthum fest. Aber wie steht es eben mit jenen „sehr vielen Alten?“ Sind das nicht am Ende die Tertullian vorschwebenden Gegner der Kanonisirung von Privatbriefen? Die Combination liegt um so näher, als es überhaupt die einzige ist, die sich bietet, da es ausser der etwa darnach zu deutenden Stelle des Tertullian keine Spur von diesen „sehr vielen Alten,“ welche den Philemonbrief verworfen hätten, gibt. Nehmen wir nun einmal an, darunter seien wirklich Stimmen gemeint, welche im Zeitalter der Entstehung des Kanons sich noch erhoben hätten und stellen wir den Inhalt des aus Hieronymus zu gewinnenden Zeugnisses fest.

¹⁾ Opp. VII, I, 742 (ed. Venet. 1769): *Qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse: quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset: nec huius corpusculi necessitates sub praesentia domini semper complerentur.* In diesem Sinne stiess man sich an Stellen wie 2. Tim. 4, 13. Gal. 5, 12. Philem. Vs. 22.

²⁾ P. 743: *His et caeteris istiusmodi volunt aut epistolam non esse Pauli, quae ad Philemonem scribitur, aut etiam si Pauli sit, nihil habere quod aedificare nos possit et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi.* Dass die Anhänger jener Ansichten über die apostolischen Briefe überhaupt nur für den Philemonbrief die Consequenz gänzlicher Verwerfung zogen, ergibt sich auch aus der gleich darauf bei Hieron. folgenden Antwort ihrer Gegner. Ebenso ergibt sich aus der Widerlegung, dass auch Chrysostomus keine andere Theorie als die dem Hieronymus vorliegende vor Augen hatte.

Zwar sind es nur die von Hieronymus selbst citirten, einem jüngeren Zeitalter angehörenden Theologen, von denen durch seine Worte ausdrücklich feststeht, dass sie den Philemonbrief etwaiger apostolischer Abfassung ungeachtet aus dem Kanon ausgeschlossen hätten, allein auch was diese Theologen nun, nach Hieronymus' Citat, von den „sehr vielen Alten sagen, auf die sie sich berufen, lässt sich doch nur so verstehen, dass auch für die „Alten“ die Frage der Kanonicität des Philemonbriefs sich nicht durch seinen Ursprung, sondern durch seinen Inhalt entschied. Demnach verwarfen sie diesen Brief als einen ganz privaten Empfehlungsbrief von dogmatisch indifferentem Charakter (*dum commendandi tantum scribatur officio non docendi*). Soll nun diese Meinung wirklich in die vortertullianische Urzeit des Kanons verlegt und Katholikern untergelegt werden, so erhielte man allerdings ein Zeugniß dafür, dass damals die apostolischen Schriften nicht an sich kanonisirt werden sollten, sondern dabei zwischen Oeffentlichem und Privatem, Bedeutendem und Unbedeutendem unterschieden worden wäre, und unter diesen Gesichtspunkten insbesondere der Philemonbrief Mühe gehabt hätte, in den Kanon zu dringen. So verstanden, erhält die Stelle des Hieronymus allerdings hervorragendes, ja einziges Interesse. Denn es lässt sich dann nicht läugnen, dass sie etwas vom Schleier, welcher über die Anfänge des Kanons gebreitet ist, zerreisst und, indem sie das sonst unerhörte Beispiel einer nicht haeretischen, auf rein innere Gründe gestellten Verwerfung einer zugestandenermaassen apostolischen Schrift böte, jene, wie ich schon oben sagte, sonst durch die ganze Geschichte des Kanons ferngehaltene Annahme begründen müsste, dass es sich ursprünglich beim Kanon nur um eine Auswahl aus den apostolischen Schriften gehandelt habe. Um so mehr sind die Schwierigkeiten der Sache zu überlegen.

Was nun zunächst die Combination der Stelle von den „sehr vielen alten“ Gegnern des Philemonbriefs mit der des Tertullian betrifft, so ist sie unmittelbar und, wie mir scheint, überhaupt nicht möglich. Tertullians Worte, wenn ihnen überhaupt eine Anspielung auf historische Vorgänge untergelegt werden soll, setzen einen Standpunkt voraus, welcher sich auf den Privatcharakter gewisser paulinischer Briefe rein

als solchen berufen und die Pastoralbriefe daher in dasselbe Urtheil mit dem Philemonbrief eingeschlossen hätte. Das ist aber der Standpunkt der „sehr vielen Alten“ gerade nicht, welche sich nur auf die aus dem Privatcharakter eines Briefs fliessende dogmatische Indifferenz desselben stützen und daher den Philemonbrief aus einem Grunde verwerfen, welcher sich auf die Pastoralbriefe, denen es an *doctrina* durchaus nicht fehlt, gar nicht anwenden lässt. Die Verwunderung des Tertullian erhielt daher, wenn man sie mit dem Standpunkt jener „Alten“ in Zusammenhang brächte, eine absurde Form, da sie von Marcion Gleichstellung verlangen würde im Gedanken an Andere, die auch unterschieden haben. So wäre denn von der Stelle Tertullians constatirt, nicht nur, dass sie keiner besonderen, ausserhalb ihrer selbst zu suchenden Erklärung bedarf, sondern auch, dass sie diese Erklärung jedenfalls nicht aus der Stelle des Hieronymus erhalten könnte. Zugleich ergibt sich aber, dass auch das Zeugniß des Hieronymus oder vielmehr der von ihm angeführten unbekannten Schriftgelehrten mit Tertullian gar nicht zu stützen ist, sondern ganz auf sich selbst steht. So ist es denn auf seine eigene Wahrscheinlichkeit zu prüfen.

Schon dass der blosse Privatcharakter einer apostolischen Schrift für die ersten Zusammensteller des Kanons ein denklicher Punkt gewesen wäre, ist nicht leicht anzunehmen, wenn man die oben bezeichneten Motive und die Noth, unter welcher der Kanon entstanden ist, in Betracht zieht. Handelte es sich darum, mit diesem Kanon auch eine Geschichte zu fixiren und zu conserviren, so waltete dabei überhaupt kein ausschliesslich dogmatisches, sondern auch — das Wort *cum grano salis* verstanden — ein historisches Interesse ob. Auch tritt dieses Interesse in der That selbst im Aposteltheil des Kanons hervor, in welchem die Apostelgeschichte mit dem Titel, den sie darin erhalten hat, das sprechendste Zeugniß davon ist. Nicht minder als im Evangelientheil sind auch im Aposteltheil des Kanons *λεχθέντα καὶ πραχθέντα* seiner Helden verbunden. Für ein so beschaffenes Interesse an den apostolischen Schriften war aber auch ein Brief, wie der Philemonbrief, auf jeden Fall ein Denkmal der Zeit, die man erhalten wollte, und aus der allem Anschein nach keine

solche Fülle von Denkmälern zufloss, dass man das Vorhandene nicht für einen Raub gehalten hätte. Dass unter solchen Umständen schon der Privatcharakter apostolischer Schriften bei ihrer Aufnahme in den Kanon als beschwerlich empfunden worden wäre, ist eben sehr zu bezweifeln. Aber noch viel unwahrscheinlicher ist in der Urzeit des Kanons das abstracte dogmatische Interesse daran, wovon der gegenwärtig besprochene Fall ein Zeugniß wäre, nach welchem schon dogmatische Indifferenz oder der Mangel doctrinellen Charakters die Kanonisirung einer anerkanntermaassen apostolischen Schrift gehemmt hätte. Diese Indifferenz ist ja beim Philemonbrief unläugbar vorhanden, sie ist es insbesondere in Hinsicht auf alle bekannten Gegensätze des zweiten Jahrhunderts und hat z. B. sowohl den Marcion in den Stand gesetzt, den Text des Briefs unangetastet zu lassen, als auch Tertullian ausser Stand, etwas damit gegen Marcion anzufangen.¹⁾ Sie ist auch später, wie die Stelle des Hieronymus auf jeden Fall beweist, wirklich bisweilen anstössig gewesen, und das zu erklären, ist nicht schwer. Dagegen ist es kaum verständlich, wenn man den Kanon nicht auf dem Monde, sondern unter ganz bestimmten historischen Umständen und Nöthen zusammengestellt denkt, dass die blossе dogmatische Indifferenz einer apostolischen Schrift ein Stein des Anstosses gewesen und man durch einen innerhalb der Interessen, für welche der Kanon aufgestellt wurde, so gleichgültigen Umstand sich verleiten liess das wesentlichste Interesse, das man hatte, auf's Spiel zu setzen, nämlich um einer Schrift willen, die selbst nichts gefährdete, den Glauben an das apostolische Zeitalter selbst zu gefährden. In dem gerade vorliegenden Falle ist auch noch die besondere Schwierigkeit nicht zu übersehen, dass man es mit keiner *res integra* zu thun hatte, da der Brief sich schon im Kanon der Marcioniten befand. Dass man ihn diesem Kanon überlassen hätte, obwohl in seinem Inhalt nichts hinderte den der Katholiker damit zu bereichern, hat vollends keine Wahrscheinlichkeit. In solchen Fällen pflegt es doch ohne Weiteres und vernünftiger Weise nach Marc. 9, 40 zu gehen. Weit entfernt, dass dem

¹⁾ Vgl. adv. Marc. V, 17.

Philemonbrief der Mangel an dogmatischem Inhalt ursprünglich im Wege gewesen wäre, darf man vielmehr eben bei seiner dogmatischen Gleichgültigkeit als den natürlichen Sinn der Thatsache, dass er im Kanon steht, gelten lassen, dass er Kraft ursprünglichen Rechts darin steht, weil er in der That, so wenig ihm auch nachträgliche Bedenken gegen seine Aufnahme in den Kanon etwas anhaben konnten, an sich selbst nicht darnach angethan war, ursprüngliche zu überwinden. Es ist daher, meine ich, immer noch sicherer durch den Philemonbrief für sich die Thatsache sich beweisen zu lassen, dass der neutestamentliche Kanon schon ursprünglich nichts Anderes hat sein wollen, als die Sammlung dessen, was man als apostolisch besass und anerkannte, als durch das hier vorliegende Zeugniss über alte Bedenken gegen den Philemonbrief an der Ursprünglichkeit dieser Bedeutung des Kanons sich irre machen zu lassen. Hier kommt auch noch die äussere Schwäche des Zeugnisses in Betracht. Die Gewährsmänner des Hieronymus bleiben in einem aller Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit hinderlichen Dunkel. Sie brauchen selbst nicht älter als das vierte Jahrhundert zu sein, wobei also entweder die von ihnen angerufenen „Alten“ selbst vielleicht schon einem Zeitalter angehören, in welchem ihre Meinung für die Geschichte der Entstehung des Kanons gar kein Interesse mehr hat, oder, wenn sie älter sein sollten, die Obscurität der Quelle um so bedenklicher wird. Verdächtig ist in einer so apocryphen und möglicherweise verhältnissmässig so jungen Quelle diese „grosse Zahl von Alten,“ von der es sonst, da auch Tertullian hier zur Bestätigung nicht angerufen werden darf, keine Spur gibt, auf jeden Fall. Auch wird sich mit dieser Spurlosigkeit kaum auch nur ein Vorurtheil für das hohe Alter jener „Alten“ begründen lassen, wenn man bedenkt, dass der Philemonbrief ein sogenanntes Homologumenon ist. Es ist nämlich nicht zu verkennen, dass alle sogenannten Antilegomena des Neuen Testaments mit Ausnahme der Apocalypse es mit Bedenken von ursprünglicher, hinter der bekannten Geschichte des Kanons zurückliegender Begründung zu thun gehabt haben, eine Thatsache, welche für den Philemonbrief zu schliessen gestattet, dass die Bedenken gegen ihn nicht ursprüngliche gewesen sind.

Angenommen indessen, in den Worten der Gewährsmänner des Hieronymus liege irgend ein dunkler Nachhall einer sonst ganz vergessenen Episode aus der ältesten Geschichte des Kanons vor, so ist oben S. 80 die Möglichkeit solcher Episode von zufälliger Art schon offen gelassen worden.¹⁾ Schwerlich aber gestattet eine strenge, innere und äussere Kritik der in Betracht kommenden Quelle daraus etwas für älteste und sonst unbekannte Principien der Kanonbildung zu entnehmen.

Während nun, so geprüft, das Gewicht der Stelle des Hieronymus zweifelhaft bleibt, wenn man daraus überhaupt eine Bedeutung der Frage des Privatcharakters der apostolischen Schriften schon für die Zeit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons erweisen will, so ist sie doch auf jeden Fall ein Zeugniß für die Beschäftigung mit dieser Frage in späterer Zeit. So betrachtet aber steht sie nicht allein. Seit dem dritten Jahrhundert stösst man hier und da bei Kirchenschriftstellern auf Bedenken selbst über den scheinbaren Privatcharakter der lucanischen Schriften. Man hilft sich durch allegorische Auslegung der Widmung an Theophilus. Origenes — wenn anders man ihn ohne Weiteres beim lateinischen Texte der unter seinem Namen überlieferten Homilien zum Lucasevangelium nennen darf — und, ihn abschreibend, Ambrosius meinen, sie gelte eben jedem Gottesfreunde,²⁾ noch seltsamer ihren nächsten Sinn wegdeutend Salvianus, Lucas erachte es für zweckmässig, sein Werk derselben Liebe Gottes zu widmen, die es ihm

¹⁾ Hier lässt sich an mancherlei denken. Der kanonischen Sammlung der Briefe der Apostel z. B. sind, woran auch Harnack gelegentlich erinnert, sehr wahrscheinlich mehrere Localsammlungen verschiedener Zusammensetzung vorausgegangen. Die Rivalität dieser Sammlungen kann nun wohl gelegentlich zu Conflicten und zur Bemängelung einzelner Bestandtheile derselben geführt haben. Eine solche Annahme aber, welche die Unterscheidung von Bedeutendem und Unbedeutendem unter apostolischen Schriften nur aus ganz besonderem Anlass hervortreten lässt, ist etwas ganz Anderes als die hier bestrittene, welche solcher Unterscheidung principielle Bedeutung in der Urzeit des Kanons giebt.

²⁾ Homil. I. in Luc.: (Opp. V, 90 ed. Lommatzsch) *Putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam evangelium scripserit (Lucas). Omnes qui nos auditis loquentes, si tales fueritis ut diligamini a Deo, et vos Theophili*

eingegeben habe.¹⁾ Aeltere Beispiele solcher Vindication der universalen Bestimmung der lucanischen Schriften, wie sie für diese im Kanon zu postuliren war, kenne ich nicht. Man setzte die Sache wohl meist voraus oder dachte nicht an den Widerspruch der Widmung. Auf jeden Fall aber genügt das Vorstehende, um den Beweis zu erbringen, dass das Interesse an der Frage des Privatcharakters neutestamentlicher Schriften nicht für die Zeit der ältesten Verhandlungen über den Kanon charakteristisch ist.

Ganz dasselbe muss ich auch von der verhältnissmässigen Gleichgültigkeit gegen die apostolische Herkunft kanonischer Schriften behaupten, welche Harnack in der Entstehungszeit des Kanons annehmen zu dürfen glaubt. Gegen das Bestehen dieser Gleichgültigkeit in damaliger Zeit will ich mich nur auf die Tradition über den Hebräerbrief berufen. Nicht auf meine vorstehende Abhandlung darüber überhaupt, welche allerdings ganz auf der Voraussetzung der Begründung des Kanons auf Apostolicität seiner Bestandtheile basirt ist, sondern darauf, dass die ältesten Spuren des kanonischen Ansehens des Hbfs. ihn schon zu Paulus in Beziehung gesetzt zeigen, dagegen wo seine paulinische Herkunft nicht anerkannt ist der Brief, auch wo man ihn sonst hoch schätzt, doch nicht im Kanon steht.²⁾ Namentlich sehe ich nicht ein, wie Harnack sich die Thatsache zurechtlegen will, dass schon der Presbyter des Clemens von Alexandrien ein Apologet der paulinischen Herkunft des Hbfs. sein konnte,³⁾ wenn damals (nach den chronologischen Voraussetzungen der Abhandlung Harnack's) apostolische Herkunft noch kein

estis et ad vos evangelium scribitur — was aus dem *κατάτος* noch weiter begründet wird. — Ambros. ad Luc. 1, 3 (Opp. III, 20 B. ed. Mediol. 1875 sqq.): *Scriptum est autem evangelium ad Theophilum, hoc est ad eum quem Deus diligit. Si deum diliges ad te scriptum est.*

¹⁾ Epist. IX, 18 (*Evangelista*) *qui in utroque divini operis exordio Theophili nomen inscribens, cum ad hominem scripsisse videatur ad amorem dei scripsit, hoc scilicet dignissimum esse judicans ut ad ipsum affectum dei scripta dirigeret, a quo ad scribendum impulsus esset.* (Salviani libri qui supers. recens. Halm Berol. 1877. p. 119).

²⁾ Hier ist besonders an Tertullian zu erinnern. S. ob. S. 41.

³⁾ Bei Eus. KG. VI, 14, 4. S. ob. S. 18 f.

unbedingtes Erforderniss der Kanonicität gewesen sein soll. Worauf soll denn aber die Autorität des Kanons ursprünglich beruht haben, wenn nicht auf der apostolischen Herkunft seiner Bestandtheile, und was soll denn seine Zusammensetzung ursprünglich für ein anderes Princip gehabt haben? Dass später dagegen die Bedeutung der Frage der Herkunft der kanonischen Schriften sinken konnte, davon ist ein lehrreiches Beispiel was ich oben S. 60. 62 aus dem Gebrauch des Hbfs. als einer kanonischen Schrift unsicheren Ursprungs bei Hieronymus und Augustin angeführt habe.¹⁾ Als der Kanon ein fertiges, gesichertes und allgemein anerkanntes Gebilde war, konnte es auf Grund eines Processes, der sich in analoger Weise auf unzähligen Gebieten der Geschichte wiederholt, geschehen, dass nun vielmehr der Kanon seine einzelnen Bestandtheile zu decken und das ursprüngliche historische Princip des Kanons sich soweit gelockert hatte, dass die Herkunft einer Schrift für ihre Kanonicität gleichgültig wurde, wenn sie nur im Kanon stand. Auch wird man in der Kirche den Grundsatz der apostolischen Herkunft des Kanons doch wohl nach Verhältniss der Möglichkeit seiner praktischen Anwendung geschätzt haben. Nun hatten sich zwar schon in der muthmaasslichen Zeit der Entstehung des Kanons die historischen Erinnerungen an das Urchristenthum so sehr verdunkelt, dass die historische Frage der Herkunft einer angeblich apostolischen Schrift nicht mehr zu denen gehörte, deren sichere Beantwortung noch möglich war. Immerhin war diese Frage damals doch noch keine, die gar nicht mehr anzugreifen gewesen wäre, und eine Zeit, welche den Gedanken an eine Sammlung der apostolischen Schriften zum Kanon gefasst hat, kann des Bewusstseins noch nicht entbehrt haben, dass ihr noch irgend welche Quellen der Information über das was apostolisch oder nichtapostolisch sei flössen. Ein solches Bewusstsein war später, insbesondere im vierten und fünften Jahrhundert schon, unmöglich, und den Kanon jetzt streng, ausschliesslich und unmittelbar auf die apostolische Herkunft seiner Theile stellen lief darauf hinaus,

¹⁾ Ein weiteres, andersgeartetes Beispiel der späteren Gleichgültigkeit gegen das historische Princip des Kanons wird weiter unten aus Ambrosius Commentar zu Lukas angeführt werden.

ihn in die Luft zu stellen. Daher trat allmählich der gegebene Bestand des Kanons und das Urtheil der Kirche über ihn an die Stelle jenes ursprünglich ihm gewährleistenden historischen Princip, wie sich dies in besonders deutlicher Weise bei Augustin und seinem Glauben an die Schrift darstellt.

Das ist es, was ich im Allgemeinen gegen die Wahrscheinlichkeit der Harnack'schen Vorstellung über die erste Periode der Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften einzuwenden hätte. Meine Bedenken fasst der Vorwurf zusammen, dass sie nicht einfach genug ist, wenn sie die Geschichte des Kanons statt unter der ausschliesslichen Herrschaft des noch ganz naiv aufgefassten Princip der Apostolicität mit einem Kampf verschiedener Principien beginnen lässt. Dagegen kann man sich auch auf die Geschichte der Schriftauslegung berufen, welche auch nicht mit der überlegsamsten und von der grössten Mannigfaltigkeit von Principien und Rücksichten beherrschten, sondern mit der naivsten und wildesten, am rücksichtslosesten gewissen kirchlichen Interessen unterworfenen Exegese beginnt. Allein gegen die Harnack'sche Vorstellung wird ernster noch als ihre allgemeine Bedenklichkeit vielleicht die Prüfung ihrer besonderen Begründung durch das muratorische Fragment einnehmen.

II.

Das muratorische Fragment ist ein räsonirendes Verzeichniss der kanonischen Schriften des N. T. und eben damit ein historisches Denkmal der alten Kirche von einziger Art. Denn während aus damaliger Zeit sonst über den neutestamentlichen Kanon in allgemeinerer Weise, wie schon gesagt, nur dessen praktischer Gebrauch, gelegentliche Nachrichten über einzelne neutestamentliche Schriften und kahle Verzeichnisse desselben belehren, hat man im muratorischen Fragment eine Abhandlung vor sich, welche den Kanon zum eigentlichen Thema hat und es unternimmt, seine Zusammensetzung an jedem einzelnen seiner Glieder zu begründen. Von einer solchen Arbeit aber gibt es in der Litteratur der alten Kirche für uns kein zweites Beispiel. Rechnet man nun das, wie man allgemein annimmt, hohe Alter des Stücks hinzu, mit

welchem die Erwartung sich steigert, daraus eine Kunde über die Entstehung der Sammlung der neutestamentlichen Schriften zum Kanon zu erhalten, die sich uns sonst versagt, so begreift man vollkommen das besondere Interesse, welches in neueren Zeiten die Geschichtsschreiber des Kanons diesem Fragment zugewendet haben. Von Fragen aber, die sich noch daran knüpfen, schien unter den angegebenen Umständen zur Zeit kaum eine dringender zur gründlichen und zusammenhängenden Untersuchung aufzufordern, als die nach den Grundsätzen des Fragmentisten über die Zugehörigkeit eines Buchs zum Kanon. Und in der That gelangt nun die Arbeit, welche Harnack dieser Untersuchung gewidmet hat, zu einer Schätzung des muratorischen Fragments, welche es zum Zeugen einer ältesten, in ihrer Eigenthümlichkeit sonst so unmittelbar gar nicht mehr erkennbaren Periode der Geschichte des Kanons macht. In welcher Weise diess geschieht, ist schon oben S. 74 angegeben worden.

Das erste Bedenken nun, welches ich gegen den Gebrauch habe, den Harnack vom muratorischen Fragment macht, ist, dass mir dabei die eben bezeichnete Einzigartigkeit dieses Stücks in der altkirchlichen Litteratur nicht gebührend in Betracht gezogen zu sein scheint. Uns kommt der Fragmentist vielleicht origineller vor als er wirklich gewesen ist, und es fragt sich daher sehr, ob so unbedenklich was uns darin auffällt zur Bedeutung eines eigenthümlichen Princip der Auffassung des Kanons erhoben werden darf. Schon von einer Betrachtung, wie sie sich aus dieser Erwägung ergibt, scheint mir z. B. die Auffassung des Abschnitts über die paulinischen Briefe im Fragment bei Harnack erschüttert zu werden.

Ein zweites Bedenken allgemeinerer Art, welches ich hier zunächst anreihen möchte, ist der Dunkelheit der Herkunft der in Betracht gezogenen Quelle entnommen. Die Ueberlieferung des muratorischen Fragments ist nicht von der Art, dass man ihm die Lösung eines Räthsels, wie die Entstehung des Kanons im zweiten Jahrhundert, auch nur in dem Umfang, wie es bei Harnack geschieht, überlassen und es da entscheiden lassen darf, wo sich sein Zeugniß nahezu jeder Controle entzieht. So lange dieses Stück das abgerissene und in der Form so auffallend seltsame Fragment bleibt, von

dem wir nicht mehr wissen, als was uns der Mailänder Codex verräth, der es enthält, wird es sehr bedenklich bleiben von einem Document von so zweifelhafter Autorität gar zu viel sonst Unerhörtes oder gar Unerhörbares sich bezeugen lassen. Das muss zumal da gelten, wo es sich darum handelt, ein Stück der Art einer Interpretation zu unterwerfen, die, weil sie mehr darauf aus ist, ungeschriebene „Thesen“ daraus zu extrahiren, als unmittelbar überlieferte Thatsachen (wie im vorliegenden Falle z. B. den Ursprung des Hirten des Hermas), so oft in der Lage ist, über den schlichten Wortsinn hinauszugehen. Denn eine solche Interpretation verlangt zur Sicherheit ihrer Handhabung vollends einige Gewissheit über die allgemeinen für den Text geltenden Voraussetzungen, welche in der Regel da fehlen, wo jede Kunde über die Herkunft der Quelle fehlt. So deutlich ist der Wortlaut des muratorischen Fragments rein für sich genommen nicht, dass es für seine Interpretation gleichgültig wäre, ob man für den Verfasser die allgemein bekannten katholischen Annahmen über den Kanon schon oder noch nicht gelten lässt. Doch habe ich hier nicht die Absicht, Harnack's chronologische Annahmen über das Fragment, für welches er das 9. Decennium des zweiten Jahrhunderts als spätesten Termin aufstellt, eigentlich zu bestreiten, wenn ich auch die „Thesen,“ auf welche Harnack S. 403 ein über Irenaeus und Tertullian hinaufgehendes Alter des Fragments stützt, sämmtlich für diesem aufgedrungen halte. Ich verzichte hier sogar auf das Argument, welches gegen die eben angegebene Ansetzung des Fragments sich seinem Verhalten zum Hbf. und dem, was ich oben S. 36 f. und 43 darüber ausgeführt habe, entnehmen lässt, obwohl es mir nicht unerheblich scheint, um nur in möglichster Freiheit von chronologischen Voraussetzungen Harnack's Auslegung des Fragments zu prüfen. Freilich kann ich auch die seinen nicht unbedingt gelten lassen und möchte wenigstens, ohne das Gewicht der Argumente zu verkennen, welche für ein verhältnissmässig hohes Alter des Fragments sprechen, die Möglichkeit einer um einige Jahrzehnte jüngeren Entstehung anerkannt wissen, als man sie gegenwärtig anzunehmen pflegt. Dabei setze ich die evidente und, so viel ich weiss, noch nie bezweifelte abendländische Herkunft des

muratorischen Fragments voraus. Gegen die Wahrscheinlichkeit einer Abfassung im dritten Jahrhundert könnte ich dann die griechische Ursprache nicht gelten lasssn, weil ich überhaupt die Vermuthung einer solchen ebenso wenig wie viele Andere und Harnack selbst gelten lassen kann. Dagegen gebe ich gern die Bedeutsamkeit der Stelle über die Zeit des Hermas (Z. 73 ff.) für die gewöhnliche Datirung des Fragments zu. Allein die dabei zu Grunde liegende strictere Interpretation des *nuperrime temporibus nostris* (Z. 74) ist doch nur bei einer Auffassung des Fragments gerade wie die Harnack'sche nothwendig. Wer dagegen mit mir die Betrachtung des Kanons im Fragment im Ganzen für keine andere als die gemeinkatholische halten kann, auf deren Standpunkt das apostolische Zeitalter sich schon als die einzigartige, sozusagen heroische Periode der Kirche von aller übrigen, unter den Begriff der *tempora nostra* fallenden Zeit, derselben abschied, wird die Stelle über Hermas auch noch im dritten Jahrhundert nicht für unmöglich halten und ihr den Sinn geben dürfen: Der Hirt des Hermas hat keinen Anspruch auf Kanonisirung, denn er gehört nicht mehr zur Apostelzeit und nicht einmal innerhalb der späteren zum höchsten Alterthum (*nuperrime*). Sieht man sich aber unmittelbar durch nichts im Fragment über das dritte Jahrhundert hinauf versetzt, so sollte allerdings schon die Dürftigkeit unserer Kenntniss von der Entwicklung der theoretischen oder gelehrten Theologie des Abendlandes im dritten Jahrhundert verbieten, das muratorische Fragment so unbedingt aus dieser Zeit hinauszuweisen. Selbst was sich von dieser Entwicklung bei aller Unkenntniss mit Sicherheit behaupten lässt, dass sie auch selbst dürftig gewesen ist, schafft dem Fragment im dritten Jahrhundert nur um so mehr Luft, sofern nun unter diese Dürftigkeit sich manche Archaismen des Fragments bergen könnten, welche zunächst für ein höheres Alter desselben zu sprechen scheinen und allerdings im Morgenlande, bei der hitzigeren Entwicklung seiner Theologie, sich kaum noch in's dritte Jahrhundert gerettet hätten. Es fehlt auch sonst nicht an analogen Beispielen sich im Abendlande conservirender, theologischer Archaismen, insbesondere auch aus der Geschichte des Kanons. Doch da hier über die Zeit des Fragments nichts behauptet und nur

eine Möglichkeit offen erhalten werden soll, die vielleicht zu unbedenklich abgewiesen zu werden pflegt, so will ich mich bei diesem Punkt nicht länger aufhalten und nur noch für die Interpretation des Fragments den allgemeinen methodischen Grundsatz aussprechen, auf welchen die ganze Ausführung über die Dunkelheit des Ursprungs des Fragments zielt: dass es sich nämlich bei der Interpretation eines solchen Stücks empfiehlt so lange es irgend geht sich innerhalb der Grenzen des sonst Bekannten zu halten und Neuheiten, die man darin finden könnte, eher auszuweichen als sie aufzusuchen. Diesem Grundsatz ganz zuwider verhält sich die Harnack'sche Interpretation des Fragments; nur durch dessen wiederholte Verletzung aber auch vermag sie, meiner Ansicht nach, die auffallendsten „Thesen“ zu Tage zu fördern, welche nach Harnack dem Fragmentisten und mit ihm der ältesten Periode der Kanonisierung der apostolischen Schriften eigenthümlich sein sollen.

Gewaltsam scheint mir schon die Art, wie Harnack dem Fragmentisten eine Unterscheidung des alt- und des neutestamentlichen Kanons unterlegt, sofern darin etwas für das Fragment Charakteristisches und nicht sonst, auch da wo der neutestamentliche Kanon schon vollkommen entwickelt ist, zu Beobachtendes liegen soll. Das gelegentliche Vorkommen der Bezeichnung *scriptura* für das A. T. (Z. 44) und der Bezeichnung *apostoli* für die Schriften der neuen Sammlung (Z. 79f.) kann nur durch ganz willkürliche Dogmatisierung als ein beim Fragmentisten charakteristischer und stehender Sprachgebrauch aufgefasst werden (S. 362 ff). Wie kann man denn, wenn der Fragmentist, vom Schriftgebrauch des Paulus redend, sich dabei ganz natürlich des Begriffs *scripturae* in der Beschränkung bedient, die er eben für Paulus hatte, schliessen, das er diesen Begriff überhaupt der Bezeichnung des alttestamentlichen Kanons vorbehielt? Harnack wagt denn auch selbst die Behauptung nicht, „dass der Verfasser die Bezeichnung *scripturae* für die Schriften der zweiten Sammlung geradezu abgelehnt hat“ (S. 364); allein dann wird, in diesem Falle wenigstens, überhaupt unklar worin die besondere Bedeutung des Ausdruckes *scriptura* liegen soll. Ich finde hier nicht einmal Anlass zur Erinnerung an das sonst zu beobachtende anhaltende Haften der Bezeichnung

γραφή an der alttestamentlichen Sammlung, dessen bei dieser Gelegenheit von Harnack gegebener Nachweis in seinem sonstigen Werthe schon oben S. 77 anerkannt worden ist. Unbestreitbar würde freilich Harnack's Meinung über den Gebrauch von *scripturae* im Fragment, wenn es auch in der Stelle über den Hirten hiesse: (*se publicare*) *neque inter scripturas . . . neque inter apostolos . . . potest* (Z. 78 f), wo indessen *prophetas* steht. Eben diese Stelle zeigt aber auch, wie unglücklich die Analogie des valentinianischen Sprachgebrauchs bei Clem. Alex. Str. VI, 6,52 hier von Harnack herangezogen wird (S. 364), da das charakteristische *se publicare* (δημοσιεύειν) gerade vom Fragmentisten von beiden Sammlungen gebraucht wird. Ebenso wenig ist nun aber einzusehen, wie das einmalige *apostoli* (Z. 80) dazu berechtigen soll, darin geradezu den „Titel“ zu sehen, welchen der Verfasser über der neutestamentlichen Sammlung fand (s. S. 367 vgl. S. 365), und seinen Sprachgebrauch mit der Formel τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι im sogenannten zweiten Clemensbrief (14,2) zu illustriren. Was thut denn der Verfasser an der vorliegenden Stelle Anderes, als dass er beide Sammlungen nach den Charakteren bezeichnet, auf welche es gerade im Zusammenhang ankommt, also die alte als „die Propheten“, weil von einer „Prophetie“ gerade die Rede ist, und die neue als „die Apostel“, weil eben damit der Anspruch des eben der Nichtapostolicität überwiesenen Hirten auf Aufnahme sich erledigt? Auch hier kann ich wieder nicht das Geringste Anmerkenswerthe finden, es wäre denn die Zusammenfassung der ganzen neutestamentlichen Sammlung unter der Bezeichnung *apostoli*. Ist diese aber auch in alter Zeit viel seltener als der Gebrauch von *prophetae* für das ganze A. T.¹⁾, so ergab sie sich doch, unbeschadet der sonst sich erhaltenden Erinnerung an die Zweigliedrigkeit des neutestamentlichen Kanons, leicht da, wo, wie im vorliegenden Falle, der schriftstellerische Ursprung der neuen Sammlung in Betracht kam.²⁾ Aber Harnack geht in der Beobachtung von

¹⁾ Davon kann man sich besonders aus der Zusammenstellung von Credner Gesch. des neutestam. Kanons S. 81 f., ihrer Absicht zuwider, überzeugen. S. auch Harnack S. 362.

²⁾ Harnack führt als Beispiel die obenerwähnte Stelle aus dem zweiten Clemensbrief und (weniger passend) Justins ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων

Unterschieden, welche der Fragmentist zwischen Altem und Neuem Testament machen soll, noch weiter und meint, dass ihm die neue Sammlung im specifischen Sinne als die „kirchliche“ gelte (s. S. 363 f) und dass er nur die alte als abgeschlossen betrachte (S. 388 vgl. S. 363). Hiermit zumal scheint mir mehr behauptet zu sein als bewiesen werden kann, und was sich vom Behaupteten allenfalls aufrecht erhalten lässt begründet wiederum gar keine dem muratorischen Fragment eigenthümliche Anschauung. Was die Geschlossenheit des Kanons betrifft, so hat die alte Kirche Jahrhunderte lang eine solche Geschlossenheit nicht im selben Sinne für das N. T. anerkannt, wie für das Alte. So lange hat sie ein Bewusstsein davon gehabt, dass sie eigene Verantwortlichkeit nur für den Bestand des Kanons des Neuen Testaments hatte, sofern diese Frage sich ganz innerhalb ihres eigenen Schoosses entschied, während der alttestamentliche Kanon etwas war, was sie fertig von aussen erhalten und als ihr unmittelbar gegeben betrachtet hat. Zunächst konnte in der christlichen Gemeinde ein Bedürfniss gar nicht aufkommen, den Umfang der heiligen Schriften der vorchristlichen Zeit zu bestimmen, aus dem einfachen Grunde, weil man im Bewusstsein davon, dass sie einer fest abgegrenzten Vergangenheit angehörten, ihre Abgeschlossenheit einfach voraussetzte¹⁾. Von sich aus aber den Bestand des alttestamentlichen Kanons zu fixiren hat die Kirche niemals gedacht, sondern sie hat sich darin theoretisch durchaus der jüdischen Tradition unterworfen. Die Schwankungen des Umfangs des Alten Testaments in der Kirche sind daher im Grunde nie andere als die des jüdischen

an. Ich füge hinzu Iren adv. haer. III, 11, 19: *Examinata igitur sententia eorum qui nobis tradiderunt evangelium . . . veniamus et ad reliquos apostolos*. Und doch tritt die Unterscheidung des Evangelium- und des Aposteltheils des Kanons in der Ausdrucksweise des Irenäus sonst stark hervor (vgl. adv. haer. I, 3, 6. II, 35, 4. III, 14, 4. 17, 4).

¹⁾ Das zeigt der Freund des Melito bei Eus. KG. IV, 26, 13; und mehr, etwa, wie Harnack S. 362 f. meint, ein besonders frühreifes Bewusstsein von der Abgeschlossenheit des A. Test., eine „Lehre“ davon, kann ich auch im *prophetas completum numero* des Fragments (Z. 79) nicht finden. Galt der Satz, dass die Prophetie etwas specifisch alttestamentliches sei, so war damit auch die Geschlossenheit der Zahl der Propheten gegeben. S. auch weiter unten S. 105 f.

(palaestinensischen und alexandrinischen) Kanons als solchen gewesen. Christliche Bücher alttestamentlicher Form haben sich in der Kirche zwar hier und da im Gebrauch, niemals in der Anerkennung als kanonische Schriften erhalten können. Dagegen ist die Stelle Tertullians über das Buch Henoch¹⁾, meines Wissens wenigstens, das einzige Beispiel eines Versuchs, die besondere Schätzung, welche sich ein Buch alttestamentlichen Charakters in der alten Kirche erworben hat, in ausdrücklichem Widerspruch gegen die jüdische Tradition aufrecht zu erhalten.²⁾ Wie sehr sich die Kirche in dieser Sache des eigenen Urtheils begeben hat zeigt besonders deutlich das auch von ihr, im Grunde im Widerspruch mit ihren eigenen Anfängen, dem palästinensischen Kanon schliesslich zugestandene Uebergewicht über den alexandrinischen. Auch ist es während Origenes noch deutlich wusste, wie sich die Dinge hier verhielten³⁾, erst der Unwissenheit, welche seit Ende des 4. Jahrhunderts die letzten Erinnerungen an die Urgeschichte der Kirche zu verdecken begann, möglich gewesen, auch das alte Testament in neutestamentlicher Weise auf die Ueberlieferung „der Apostel und der Bischöfe“, d. h. die eigene Ueberlieferung der Kirche, zu stellen.⁴⁾ Daher erhält sich auch in der alten

¹⁾ de cultu femin. I, 3.

²⁾ Der von Harnack S. 363 erwähnte späte Fall des Hirten des Hermas gehört insofern nicht hierher, als dieses Buch ausdrücklich nur zu den ausserkanonischen Büchern des A. Test. gezählt worden ist. Weit eher wären die erst seit dem 4. Jahrh. — denn wie es mit Melito bei Eus. KG. IV, 26, 14. steht ist sehr zweifelhaft — in der christlichen Tradition auftauchenden Bedenken gegen das Buch Esther hier zu erwähnen, wenn es feststände, dass diese Bedenken selbständig sind und keinen Zusammenhang mit den auch unter Juden vorgekommenen Angriffen auf dieses Buch haben. Ob man sich für diesen Zusammenhang auf Junilius de part. div. legis I, 3 (Maxima Bibl. vet. patr. Lugd. X, 340 G): *Quare hi libri* (Chronik u. A., darunter auch Esther) *non inter canonicas scripturas currunt? Quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus cacterique testantur* berufen darf, überlasse ich besseren Kennern dieses historischen Gebiets zu entscheiden.

³⁾ S. Eus. KG. VI, 25, 1.

⁴⁾ Vgl. Cyrill. Hieros. Catech. IV, 35. (Opp. p. 68 sq. ed. Touttée Paris 1720, auch bei Credner Gesch. S. 215): *πολύ σου φρονιμώτεροι καὶ ἐλαβέστεροι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι . . . οἱ ταύτας* (die 22 kanon. Bücher d. A. T.) *παραδόντες*.

Kirche lange Zeit über den Stand der Geschlossenheit des Kanons in Hinsicht auf das Neue Testament ein ganz anderes Bewusstsein als in Hinsicht auf das Alte. So fällt es z. B. auch Eusebius nicht ein, auch für das A. T. zu unternehmen was er in seiner Kirchengeschichte für das neue leisten zu müssen meint. Mit alle dem aber will ich hier nur sagen, dass der Verfasser des muratorischen Fragments, gesetzt auch, er sehe das N. T. als die specifisch „kirchliche“, d. h. auf specifisch kirchlicher Reception beruhende Sammlung an, durchaus nichts in den ersten drei bis vierhundert Jahren der Kirche Auffallendes und nur in den Düsternissen des 2. Jahrhunderts Unterzubringendes thäte. Allein wie beweist Harnack, dass er überhaupt etwas der Art thut? Dass der neutestamentlichen Sammlung dem Fragmentisten zufolge das Prädicat der kirchlichen in besonderer Weise zukomme, soll sich aus den Formeln ergeben, mit denen er die Zugehörigkeit einer Schrift zu dieser zweiten Sammlung bezeichne: *in honore ecclesiae catholicae esse* (Z. 61) und die ähnlichen Z. 66. 69. 72. 73. 82 (S. 364 f.) Allein da das muratorische Fragment, so wie es uns vorliegt, nur von der Reception neutestamentlicher Bücher handelt und auch nicht ein einziges Beispiel des entsprechenden Sprachgebrauchs seines Verfassers in Hinsicht auf alttestamentliche Bücher liefert, so weiss ich in der That nicht wie auch nur bewiesen werden soll, dass der Fragmentist jene Formeln dem N. T. vorbehielt, wenn man nicht auf die von mir eben in Erinnerung gebrachten Thatfachen recurriren will, welche beweisen, dass in der alten Kirche überhaupt das Bewusstsein von der Verschiedenheit der Traditionen nicht fehlte, auf welchen das Ansehen des Alten und des Neuen Testaments ruhte. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit den angeblich eigenthümlichen Anschauungen des Fragmentisten über die Geschlossenheit des Kanons. Auch in dieser Hinsicht ist die Behandlung des Alten und des Neuen Testaments eben in der alten Kirche überhaupt keine gleiche. Es handelt sich in beiden Fällen um die historische Frage der Herkunft der kanonischen Bücher. Dabei folgt die alte Kirche für das A. T. im Ganzen einer fremden Tradition, vergisst also nicht, dass in diesem Falle ihr nicht nur die Bücher gegeben sind, sondern auch die Tradition darüber. Beim N. T. dagegen

sieht die Kirche die apostolischen Bücher freilich als ihr gegeben an, aber die Tradition darüber wächst und entwickelt sich auf ihrem Boden und sie ist etwas, was sich die Kirche selbst giebt. Da sie nun aber schon im Augenblick der Entstehung des Kanons durch Unkenntniss ausser Stande ist sich über die apostolische Litteratur ein vollkommen deutliches historisches Bild zu verschaffen und mit Sicherheit über die Herkunft einer als apostolisch sich darbietenden Schrift zu entscheiden, entsteht in einzelnen Fällen dieser Art von vornherein ein Schwanken, dessen Beseitigung erst sehr allmählich und schliesslich nur gewaltsam gelingt, so dass allerdings die Tradition über den neutestamentlichen Kanon in der Kirche Jahrhunderte lang ein unfertiges Gebilde bleibt. So weit wäre also das Bewusstsein der Unfertigkeit des neutestamentlichen Kanons im muratorischen Fragment wiederum nichts Eigenthümliches. Aber Harnack findet darin freilich viel mehr. Was ich eben Unfertigkeit des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche genannt habe ist nichts Anderes als ihre anhaltende Rathlosigkeit in Bezug auf die Herkunft gewisser neutestamentlicher Schriften. Denn an der Unsicherheit über die Herkunft hängen mit alleiniger Ausnahme der Bedenken gegen die Apocalypse, welche wenigstens ihre primäre Begründung nicht in Ungewissheit über die Abfassung dieses Buchs durch den Apostel Johannes haben, alle Schwankungen des Bestandes des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche.¹⁾ So wenig aber hier die Kirche des Bewusstseins eigener Verantwortlichkeit ledig sein kann so nimmt doch allerdings dieses Bewusstsein niemals die Formen an, welche Harnack dem Fragmentisten unterlegt, wenn er ihm das aus noch eigenthümlich kräftigem kirchlichem Selbstgefühl hervowachsende Bewusstsein zuschreibt, dass „noch heute von der Kirche Schriften für kanonisch erklärt werden können“ (S. 388) oder dass „die Kirche am Kanon producire“ (S. 405). Das wäre freilich eine die Aufmerksamkeit stark auf sich ziehende Singularität, aber da

¹⁾ Vom grossen Strome der Entwicklung so abseits liegende Ausnahmen wie die oben S. 84 ff. besprochenen Bedenken gegen den Philemonbrief können hier ausser Betracht bleiben. Für den Hebräerbrief vgl. die vorhergehende Abhandlung.

fragt sich um so mehr, nachdem schon früher (S. 79 f.) gezeigt worden ist, dass sie kaum mit Recht der Zeit der Entstehung des Kanons als charakteristisch zugesprochen werden könnte, ob sie überhaupt dem Fragment eignet. Harnack beruft sich nun auf die Beobachtung, dass der Fragmentist Z. 78 f. „ausdrücklich nur das A. T., nicht aber die apostolische Schriftensammlung für abgeschlossen erkläre“ (S. 388). Allein nichts ist, auch abgesehen von der Bedenklichkeit des hierbei gebrauchten *Argumentum e silentio*, willkürlicher als die Erklärung der Worte über den Hirten *se puplicare neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in fine temporum potest* aus dem allgemeinen Bewusstsein des Verfassers über die Geschlossenheit der zwei Theile des Kanons zu holen. Denn die Erklärung ergibt sich schon aus dem nächsten Zusammenhang dieser Worte. So wie da steht schrieb der Verfasser weil er *neque inter profetas neque inter apostolos* gar nicht schreiben konnte. Denn der Prophetencharakter liess sich dem Verfasser des Hirten gar nicht unmittelbar und ohne Weiteres im Widerspruch mit der Form seines Werks absprechen, wohl aber nach dem, was der Fragmentist eben über ihn mitgetheilt hat, der Charakter eines Apostels. Dass aber Hermas auch kein Prophet sei, war nur dann zu behaupten, wenn angenommen wurde, dass das Zeitalter der Prophetie schon vor ihm seinen Abschluss gefunden habe, was eben das *completum numero* besagt. Dazu kommt aber, dass der Fragmentist, auch wenn man ihn wie Harnack auslegt, von der absoluten Geschlossenheit des Prophetenkanons nichts sagt. Denn die Zahl der Propheten erklärt er (auf Grund von Matth. 11, 13) nur mit Rücksicht auf Vermehrung durch einen christlichen Propheten für geschlossen, die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Vermehrung durch einen (etwa noch unbekannten oder zweifelhaften) Propheten aus vorchristlicher Zeit dagegen liegt ihm ganz fern. Gegen Hermas ist für ihn die „Zahl“ der Propheten auf jeden Fall geschlossen, wie es auch mit der Vollzähligkeit des alttestamentlichen Prophetenkanons stehen mag. (Vgl. ob. S. 101 f.). Ebenso wenig aber wie das Fragment Veranlassung bietet ihm ein besonders scharf ausgeprägtes Bewusstsein von der Geschlossenheit des alttestamentlichen Kanons beizulegen, ist darin etwas

von dem Bewusstsein entgegengesetzter Art zu finden, welches es nach Harnack in Hinsicht auf die Geschlossenheit des Neuen Testaments, als der dem Urtheil der sich darüber erhebenden Kirche in besonderem Sinne unterworfenen Sammlung, verrathen soll. Für Harnack drückt sich diess Bewusstsein besonders deutlich in der Stelle über den Brief an Philemon und die Pastoralbriefe aus, (Z. 59 ff.), sofern der Fragmentist darin noch unbefangen aussprechen soll, dass diese Briefe erst nachträglich, und zwar eben durch das Urtheil der Kirche in den Kanon gekommen sind (S. 387). Ich erlaube mir diese Auffassung der angeführten Stelle des Fragments, die Prüfung derselben, welche erst im Zusammenhang der weiter unten folgenden Auslegung des ganzen Abschnitts des Fragments über die paulinischen Briefe gegeben werden soll, voraussetzend, hier nur als eine durchaus unhaltbare zu bezeichnen, dagegen nur den Beweis zu erledigen, der mir gerade in dem eben angeführten Abschnitt des Fragments dafür zu liegen scheint, dass das Bewusstsein des Fragmentisten über die noch bestehende Offenheit des neutestamentlichen Kanons, wenn überhaupt vorhanden, durchaus kein anderes ist, als das ganz gewöhnliche, d. h. nur in dem Theil des Kanons besteht, wo auch sonst in der alten Kirche die Unsicherheit über den Bestand des Kanons eine anhaltende ist, aber durchaus nicht den Sinn hat, ein Verfügungsrecht der katholischen Kirche über den Kanon auszusprechen und zu wahren. Der Beweis hierfür liegt in der merkwürdigen Stelle über die Zahl der Gemeinden, an welche die paulinischen Briefe gerichtet sind (Z. 39 ff.). Hier setzt die Allegorie, mit welcher der Verfasser argumentirt, die Unverrückbarkeit dieser Zahl und also auch die endgültige Abgeschlossenheit wenigstens des Kanons der paulinischen Gemeindeschreiben voraus, wobei er sogar, diese Abgeschlossenheit, natürlich ohne es zu wissen, überschätzend, den späteren Entscheidungen der Kirche vorgreift, welche bekanntlich noch den Hbf. zum Kanon der paulinischen Briefe schlug.¹⁾ Der Fragmentist sagt zwar noch nicht ausdrücklich, dass

¹⁾ Dass der Hebräerbrief im muratorischen Fragment ganz übergangen ist sehe ich auch mit Harnack für ausgemacht an. Vgl. oben S. 36 und das S. 43 f. 56. über das abendländische System des Epistelkanons Bemerkte.

Paulus weiter nichts geschrieben habe, als die Kirche von ihm im Kanon besitzt, was meines Wissens sich zuerst bei Eusebius findet¹⁾, aber es liegt etwas der Art als stillschweigende Voraussetzung seiner Argumentation, mindestens in Hinsicht auf die Gemeindeschreiben des Paulus, zu Grunde. Steht es aber so schon mit dem Kanon der paulinischen Briefe im Fragment, so giebt Alles, was wir sonst von der Entwicklung des Kanons wissen, wohl ohne Weiteres das Recht zur Behauptung, dass dem Verfasser auch der Evangelienkanon als geschlossen gegolten hat, wofür übrigens auch der Stummel, welcher uns allein vom Abschnitt über die Evangelien vorliegt, eine Bestätigung enthält, sofern der Verfasser die Evangelien zählt. Nun liegt auf der Hand, dass, wenn der Verfasser die Geschlossenheit des Kanons in irgend einem seiner Theile angenommen hat, was er davon noch offen lässt nicht dazu dienen kann ihm das Bewusstsein eines frei über dem Kanon schwebenden Verfügungsrechts der katholischen Kirche unterzulegen. Denn ein solches Recht könnte sich doch nur auf den Kanon überhaupt, nicht auf einen einzelnen Theil desselben beziehen, und anders wird es auch von Harnack nicht bezogen, nur dass er übersieht, dass der Fragmentist für den grössten Theil des Kanons auf dieses Verfügungsrecht verzichtet hätte. Vielmehr liegt aber so deutlich wie nur möglich vor, dass in Hinsicht auf die Geschlossenheit des Kanons des Neuen Testaments der Fragmentist auf dem gemeinkatholischen Standpunkte steht: dieser Kanon gilt seit er vorhanden ist prinzipiell als geschlossen, daher die grösste Neigung besteht, wo man irgend wie sich dazu (mit Recht oder Unrecht) sicher genug fühlt, diese Geschlossenheit auch zu behaupten, und diess nur aus Noth da unterlassen wird, wo man die Unsicherheit darüber nicht überwinden kann, dass man alles Apostolische besitzt, oder dass was sich so giebt auch ein Recht dazu hat — das ist, meine ich, die ganze Geschichte des Neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche, und innerhalb derselben erscheint das muratorische

¹⁾ KG. III, 24, 4 — ein überhaupt für die Geschichte des Kanons ausserordentlich lesenswerthes Capitel.

Fragment durchaus nicht als ein heteroklites Glied.¹⁾ Hat aber der Fragmentist über die Geschlossenheit des neutestamentlichen Kanons nicht die singulären Vorstellungen, die Harnack bei ihm findet, so ergiebt sich, das auch sein katholisches Selbstbewusstsein nicht auf der einsamen Höhe thront, auf welche es Harnack versetzt. Damit aber wird man einige Vorstellungen los, mit welchen es überhaupt sehr schwer ist sich zu befreunden. Einmal die Vorstellung, dass die katholische Kirche sich gerade im Anfang der Geschichte des Kanons dazu besonders souverän verhalten hat, — eine Vorstellung, welcher im Grunde der ganze Gang der Kirchengeschichte widerspricht. Sodann die andere von einem ursprünglich in der Offenerhaltung des Kanons sich aussprechenden Bewusstsein der Kirche von ihrer Macht über den Kanon. Bis jetzt ist man wohl eher geneigt gewesen, die katholische Kirche bei Allem, was sie für Abschliessung des Kanons gethan hat, die grösste Gewalt über den Kanon beanspruchen zu sehen. Da auch ich diese Vorstellung für die weit richtigere halte, so würde allerdings das Capitel vom Princip der Katholicität in einer Geschichte des neutestamentlichen Kanons meiner Meinung nach ganz anders zu schreiben sein, als es nach Harnacks Annahmen über die Anfänge dieser Geschichte gethan werden zu müssen scheint. Statt mit dem Princip der Katholicität auf dem höchsten Gipfel seiner Bedeutsamkeit würde vielmehr mit seiner ungefähr gänzlichen Abwe-

¹⁾ Wohl jedem Leser des Fragments wird bei der Stelle über die Bedeutung der Zahl der Adressaten der paulinischen Gemeindeschreiben die ganz verwandte Ausführung des Irenäus über die Vierzahl der Evangelien in den Sinn kommen. Die Stelle scheint mir in der That schon ein genügender Beweis dafür, dass der Fragmentist im Wesentlichen auf derselben Stufe der Handhabung des kirchlichen Kanons steht, wie Irenäus. Ja sie ist vielleicht kein zu unterschätzendes Indicium dafür, dass er auf dieser Stufe schon weiter gegangen und später ist, wenn man die Reihenfolge, in welcher der Kanon des Neuen Testaments seine Glieder angesetzt hat, bedenkt und darauf die Vermuthung gründet, dass auch die Erstarrung des Kanons der paulinischen Briefe jünger ist als die des Evangelienkanons. Ohne dieses Indicium für chronologisch entscheidend ausgeben zu wollen, bin ich doch geneigt noch mehr Gewicht darauf zu legen, als auf das andere, welches im Verhalten des Fragmentisten und des Irenäus zum Hirten des Hermas liegt. In dieser Sache könnte der Spruch Joh. 4, 44 gewaltet haben.

senheit zu beginnen sein, im Zeitalter da der Kanon entstand und man eben zunächst darauf wartete, was sich als Apostolisch ergeben würde. Dann käme die etwa durch Irenäus repräsentirte Stufe der Entwicklung, welche wenigstens den Evangelienkanon gegen jeden ferneren Zuwachs verschloss, hierauf die Abschliessung des paulinischen Theiles des Kanons in verschiedenen Stadien (mit und ohne Hebräerbrief), endlich die Machtsprüche des 4. und 5. Jahrhunderts, welche auch mit dem übrigen Aposteltheil des Kanons fertig zu werden und damit diesen überhaupt zu schliessen versuchten. Bei dieser Arbeit beschränkte sich das Material für die Entscheidung nur immer mehr auf das katholische Selbstbewusstsein, bis es so ziemlich allein herrscht.¹⁾

Mit diesen Bemerkungen gegen Harnack's Annahme einer eigenthümlich „kirchlichen“ Auffassung des neutestamentlichen Kanons im muratorischen Fragmente ist schon ein gutes Stück der Bedenken zur Sprache gebracht, welche ich gegen die von Harnack in diesem Fragmente entdeckten Beschränkungen des Princip's der Apostolicität des Kanons habe. Dieser für die Geschichte des Kanons des N. Test. wichtigste Punkt muss nun aber unmittelbar genauer betrachtet werden. Ist es wahr, dass dem Fragmatisten zufolge weder das Apostolische als solches Anspruch auf Aufnahme in den Kanon hat, noch Nichtapostolisches daraus als solches ausgeschlossen ist?

Ueber das Princip der Apostolicität des Neuen Testaments nach der Auffassung des muratorischen Fragments belehrt am unmittelbarsten der Abschnitt über die *Apocalypsen* (Z. 71—80). Bei dessen Interpretation hat es aber Harnack auch am meisten an der Schlichtheit fehlen lassen, welche für ein Document, wie das Fragment, oben schon gefordert wurde. Wenn der Fragmentist die Apocalypse des Hermas aus der neutestamentlichen Sammlung aus keinem anderen Grunde ausschliesst, als weil der Verfasser kein Apostel ist (Z. 79 f.), so kann freilich auch Harnack nicht verkennen, dass im Fragment apostolische Herkunft oder doch die Herkunft aus apostolischer Zeit als Grunderforderniss für Aufnahme in den Kanon gilt (S. 367). Dagegen weiss Harnack aus den einfachen Anfangsworten des Abschnitts über die *Apocalypsen*:

¹⁾ Vgl. auch die oben S. 94 hier einschlagenden Bemerkungen.

Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (Z. 71 f.) etwas von Beschränkung des Princip der Apostolicität des Kanons herauszuhören. Zwar kann auch er an der „Annahme“ nicht ganz vorbeigehen, welche sich hier als die natürliche zunächst jedem Leser aufdrängt, „dass die apostolischen Namen ihrer Verfasser die beiden in den angeführten Worten anerkannten Apocalypsen gestützt haben“ (S. 370). Allein sie soll doch nicht gelten. Denn 1) will Harnack „oben bemerkt haben, dass dem Verfasser (des Fragments) nicht alles Apostolische auch kanonisch ist“ (S. 370). Das ist freilich S. 369 geschehen, aber eben nur bemerkt und nicht bewiesen worden, und diesen Cardinalsatz hat Harnack überhaupt nirgends für das Fragment bewiesen. S. 369 hören wir, dass „die Art wie der Verfasser die Zugehörigkeit der paulinischen Briefe, namentlich der vier Briefe an einzelne Personen zur kirchlichen Sammlung rechtfertigt, aufs deutlichste zeigt, dass ihm der Gedanke, alles Apostolische sei kanonisch, völlig fern liegt.“ Das kann kein Kenner der Geschichte des Kanons ohne Spannung lesen, aber um so verstimmender ist es, Harnack seiner Interpretation des Abschnitts über die paulinischen Briefe den Satz, den er daraus erst gewinnen will, sofort als Voraussetzung zu Grunde legen zu sehen, indem er in diese Interpretation mit den Worten eintritt, dass der Fragmentist „da ihm nicht alles Apostolische deshalb schon kanonisch ist, ein zweites Princip des Kanons geltend machen müsse“ (S. 374). Und nun lässt sich Harnack von dem vorgenommenen Abschnitt dieses angeblich zweite Princip des Kanons (das der Katholicität) an die Hand geben, vergisst aber darüber vollständig den seinen Lesern bisher nur zugesagten Beweis dafür zu liefern, dass der Abschnitt über die paulinischen Briefe die Unterscheidung des Apostolischen und Kanonischen, von welcher Harnack gleich ausgeht, wirklich enthält. Dass in der That diese Unterscheidung rechtmässig aus diesem Abschnitt nicht herauszudeuten, sondern nur hineinzulegen ist, soll weiter unten gezeigt werden. Hier wird inzwischen nur bestritten, dass Harnack irgendwo sonst aus dem Fragment das Recht zu begründen vermag die Worte über die apostolischen Apocalypsen anders als ihrem natürlichen Sinn gemäss

zu verstehen. Aber Harnack weiss auch diesen Worten sogar Bedenken gegen zwei vom Fragmentisten selbst als apostolisch anerkannte Bücher zu entnehmen und damit jenen natürlichen Sinn zu erschüttern. Wir hören also, 2) dass der Fragmentist „einen Widerspruch gegen die Petrusapocalypse Z. 72 f. ohne Einrede einregistriert“ und 3) „dass er Z. 47 f. und 57 f. zweimal und ausdrücklich auf die in der Johannesapocalypse enthaltenen Briefe zu sprechen kommt,“ worin liegen soll, dass er auf sie „besonderes Gewicht gelegt hat“ (S. 370 f.). Um diese sehr auffälligen Argumente nur zu verstehen, muss man wissen, wie Harnack überhaupt auf die Vorstellung von Bedenken des Fragmentisten gegen die apostolischen Apocalypsen kommt. Sie sollen mit dem antimontanistischen Gegensatz der alten Kirche gegen die christliche Prophetie zusammenhängen. Indem der Fragmentist den Kanon der Propheten schon mit dem Alten Testament für geschlossen erklärt, soll er nach Harnack „ein tödtliches Wort wider die Apocalypsen im neutestamentlichen Kanon überhaupt gesprochen haben“ (S. 371). Allein hier wird Harnack's Interpretation zur unerlaubten Consequenzmacherei. Mag der Verfasser des Fragments ein tödtliches Wort gegen die Apocalypsen im N. T. oder auch mehrere gesprochen haben, so ist doch, ob er diese „Tödtlichkeit“ anerkennen will, seine Sache, d. h. man kann diese Anerkennung seinen Worten nicht aufdringen, sondern nur daraus erfahren, wie er es damit gehalten hat. Dieser Satz sollte in dem gerade vorliegenden Falle zumal gelten, da die von Harnack geforderte Consequenz von der alten Kirche überhaupt nicht anerkannt worden ist und in der That zu denen gehört, welche am schwersten sich Anerkennung zu verschaffen pflegen, weil sie für sich nichts Anderes als die Logik haben. Gerade wenn man den Gegensatz der alten Kirche gegen die christliche Apocalypsik aus antimontanistischem Interesse nur nicht abstract erklärt, begreift es sich leicht, dass die Anerkennung apostolischer Apocalypsik ungeachtet der Verwerfung der christlichen Prophetie eine Inconsequenz war, die man sich ganz unbeschadet der eigentlichen und praktischen Interessen des Streits gestatten konnte. Worauf es den kirchlichen Gegnern des Montanismus ankam, war die christliche Prophetie todztu-

schlagen, d. h. ihr alle Gegenwärtigkeit und fernere Fortdauer zu nehmen. Wenn das nun mit einem Argument geschah, welches überhaupt und für alle Vergangenheit, also auch für die Apostelzeit, christlicher Prophetie das Recht auf Existenz absprach, so war das mehr als gerade zu kümmern brauchte. Los war man was man los sein wollte, ob nun aber der Tod der Prophetie vor mehr als einem Jahrhundert ein Menschenalter früher oder später angesetzt wurde, das war eine Schulfrage, welche sauber denkende Köpfe auch gegen die apostolische Apocalypitik entscheiden mochten, aber überhaupt zu entscheiden wenig interessirte und anders zu entscheiden man sich meistens nicht bedachte, wo andere lebendige Interessen in Betracht kamen. Hiernach ist es denn auch in der alten Kirche faktisch mit der Apocalypitik im N. T. gegangen. Einzelne Antimontanisten haben sich allerdings dazu bewegen lassen, auch die kanonische Apocalypitik anzugreifen (Cajus, Aloger), den Geschmack daran hatte man allerdings im Streit mit dem sogenannten Montanismus sich verdorben (spätere Alexandriner), aber im Ganzen hat es die alte Kirche vermieden sich durch ihren Antimontanismus und blosse dogmatische Consequenz in einen unabsehbaren Conflict mit der Autorität des apostolischen Zeitalters und dem Princip des Kanons verwickeln zu lassen, und die Unterdrückung der christlichen Prophetie hat, wenn sie auch vielleicht den möglichen Bestand des Apocalypsenkanons im N. T. geschmälert hat, ihn doch nicht ganz ausmerzen können. Handelt es sich also hier um eine Consequenz, welche man einem altkirchlichen Denkmal an sich zuzumuthen gerade gar keinen Grund hat, so sollte man meinen, dass die Antwort, welche der Fragmentist auf die Frage, wie er sich dazu stellt und ob er apostolischen Apocalypsen im Kanon noch Raum gewährt, giebt, so unzweideutig wie nur möglich ist, wenn er doch sogar einen über den schliesslich durchgedrungenen noch hinausragenden Apocalypsenkanon hat. Was soll denn dagegen die stillschweigende Einregistrierung des Widerspruchs gegen eine der von ihm anerkannten Apocalypsen beweisen? Gerade wenn man ein Vorurtheil des Fragmentisten gegen apostolische Apocalypsen gelten lässt, wird man seinem Verhalten doch weit natürlicher nur den Sinn geben können, dass für

ihn selbst dieser Widerspruch nichts Bestimmendes hat, da seine Entscheidung sich darum unbekümmert zeigt.¹⁾ Was muss aber nun gar in die einfachen Worte „wir nehmen die Apocalypse des Johannes an“ hineingelesen werden, um darin zu finden, dass man diese Apocalypse eigentlich nicht annehme oder doch nur aus einem besonderen Grunde annehme! Harnack beruft sich darauf, dass der Fragmentist „zweimal und ausdrücklich auf die apocalyptischen Briefe zu sprechen komme.“ Allein beide Mal geschieht es aus demselben Anlass, und dieser Anlass ist gar nicht die Apocalypse. Was kann denn aber die apologetische Verwendung der apocalyptischen Briefe mit Beziehung auf die paulinischen für die Apocalypse selbst beweisen? Wie kann man der wenn auch zweimaligen Erwähnung der apocalyptischen Briefe eine andere Bedeutung beilegen als sie an der Stelle, wo sie stattfindet, wirklich hat? Ja sieht man die von Harnack angezogene Stelle genauer an, so wäre es vielmehr sehr auffallend, wenn der Verfasser des Fragments auf die apocalyptischen Briefe die Kanonicität der Apocalypse stützte. Denn Briefe sind ihm zufolge an sich gerade gar nicht geeignet als kanonisch zu gelten, würden aber im vorliegenden Falle, nach Harnacks Argumentation, gegen ihr eigenes Wesen einem Buch die Qualität der Katholicität zu vindicieren helfen, dem diese Eigenschaft an sich selbst durch seine Form zukommt. Vielmehr gerade der Gebrauch, den der Verfasser von den Briefen der Apocalypse bei Gelegenheit der paulinischen macht, beweist, dass ihm zufolge eher die Apocalypse ihre Briefe als diese Briefe die Apocalypse zu decken hätten.²⁾ Eine so gewaltsame und

¹⁾ Dagegen hängt Harnack, wie sich aus S. 388 ergibt, an den Spinnfaden seiner Interpretation der wenigen Worte über die Apocalypse des Petrus eine der auffallendsten „Thesen“, die er überhaupt dem Fragment unterlegt, die 12., dass die katholische Kirche die neutestamentliche Sammlung „noch nicht für abgeschlossen erklären kann, da die katholische Bedeutung gewisser apostolischer Schriften sich auch in der Folgezeit kund thun kann“ (S. 359). Ich finde wenigstens in der ganzen Harnack'schen Abhandlung keinen anderen Stützpunkt für diese These.

²⁾ Scheint doch die Argumentation des Verfassers die zu sein, dass er von der katholischen Bestimmung der Apocalypse auf die ihrer sieben Briefe und von dieser auf die der an gleich viele Gemeinden adressirten paulinischen Briefe zurückschliesst. Auf jeden Fall ist nicht zu übersehen, dass Overbeck, zur Geschichte des Kanons.

fernliegende Interpretation aber, wie sie Harnack von der im Grunde einfachsten Stelle des ganzen Fragments giebt, erklärt sich allerdings nur aus dem besonders spröden Verhältniss dieser Stelle zu gewissen Prämissen der Harnack'schen Interpretation. Hat der Fragmentist allgemeine Bedenken gegen christliche Apocalypsen und gilt für ihn der Satz der Kanonicität alles Apostolischen nicht, so ist es freilich höchst auffällig, ihn von der Freiheit, die er damit noch besitzt, hier keinen Gebrauch machen zu sehen. Daher Harnack einen Widerspruch, den er hier gegen apostolische Apocalypsen erwartet aber zunächst nicht findet, auf Umwegen aus dem Text herausfördert.¹⁾ Unbefangen aufgefasst, ist aber der Abschnitt des Fragments über die Apocalypsen allerdings ein schwerwiegender Beweis dafür, dass für seinen Verfasser das Princip der Apostolicität des Kanons unbedingt, nämlich auch die Kanonicität alles Apostolischen gilt.²⁾ Denn das ist das Princip, nach welchem er allein die Frage der Apocalypsen im Kanon entscheidet. An sich haben nach ihm Bücher der Art allerdings keinen Anspruch auf Aufnahme, sondern nur ihre Apostolicität kann sie begründen, und demgemäss behält er dann die apostolischen Apocalypsen im Kanon und schliesst den Hirten wegen Nichtapostolicität aus. Gerade dem gemein-katholischen Standpunkt in der Frage giebt er aber eine sehr scharfe Formulirung in den Worten Z. 78. Er hütet sich wohl den Grundsatz direct aufzustellen, dass es keine christliche Prophetie giebt, den er im Kanon unbedingt anzu-erkennen gar nicht gemeint ist. Daher vermeidet er es überhaupt sehr geschickt, den Ausschluss des Hirten aus dem neutestamentlichen Kanon auf etwas Anderes zu gründen

der Verfasser aus der Zahl 7, wenn sie ihm hier auch ihre eigene besondere Bedeutung hat, doch nicht unmittelbar argumentirt, sonst wäre der Umweg über die Apocalypse nicht nöthig.

¹⁾ In der That muss Harnack wieder selbst anerkennen, dass der Fragmentist „nichts von Scrupeln“ gegen die Zugehörigkeit der beiden apostolischen Apocalypsen, „da wo man sie sucht, verräth“, und will sie ihn denn auch „nicht eigentlich“ hegen lassen (S. 371). Allein dieses verzagte Geständniss giebt im Grunde was Harnack behauptet nur preis.

²⁾ Ganz correct stellt den Gehalt des Abschnitts Hesse a. a. O. S. 254 dar.

als auf die Apostolicität des Kanons und verbirgt das Urtheil, das er über das Buch als prophetisches fällt, in die Hereinziehung seines Verhältnisses zum Alten Testament. Gerade weil der Verfasser des Fragments nicht in der Lage war das Buch nur als prophetisches aus dem N. T. auszuschliessen musste er so verfahren. Schärfer als es nun aber seine Worte thun kann man das Princip der Apostolicität des N. Test. nicht anerkennen, weil nun allerdings auf die mangelnde Apostolicität ganz allein der Ausschluss eines Buchs aus dem N. T. gegründet wird.¹⁾

Es könnte mithin nur im Widerspruch mit sich selbst sein, wenn der Fragmentist anderwärts den Grundsatz der Kanonicität des Apostolischen verläugnete. Es geschieht in der That auch in dem Abschnitt nicht, in welchem Harnack vornehmlich das Princip der Apostolicität des Kanons nur unter der doppelten Beschränkung durch das seiner Katholicität anerkannt findet. Ich meine den gelegentlich schon wiederholt berührten Abschnitt über die paulinischen Briefe

¹⁾ Hiermit ist ein Abschnitt der Harnack'schen Abhandlung bestritten, der sich auf mich selbst beruft und allerdings Vieles enthält, womit ich sehr einverstanden bin, wie sich auch aus dieser Bestreitung dem genauer Vergleichenden ergeben wird. Widersprechen aber muss ich noch der Darstellung des Gegensatzes des justinischen und des späteren Kanons auf S. 371. Von einer „Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehend durch neue prophetische Bücher aus christlichen Gemeinden bereichert worden ist und wird“ kann bei Justin ungeachtet seiner Anerkennung christlicher Prophetie gar nicht die Rede sein. Denn die christlichen prophetischen Schriften dienen bei Justin nimmermehr der alten „Sammlung“, d. h. dem alttestamentlichen Kanon, zur Bereicherung, die vielmehr bei Justin mindestens ideal so gut geschlossen ist wie bei den Späteren und geschlossen sein muss bei der ganzen Bedeutung, die das A. T. bei ihm als der dem Christenthum vorausgeschickte Beweis hat. Nicht das ist der Gegensatz zwischen Justin und den Späteren, dass er in Einer Sammlung hat, was die Späteren in zweien auseinanderhalten, sondern, dass er von den zwei Sammlungen der Späteren nur die Eine hat, die Bestandtheile der zweiten aber ihm noch gar nicht in der festen Form einer kanonischen Sammlung vorliegen, wenigstens die christlichen „Propheten“ in keiner Weise. Gerade das beweist auch das apocalyptische Citat Dial. c. 81. (vgl. in Hilgenfelds Zeitschr. 1872 S. 307 f.), wenn es auch in dieser seiner Bedeutung der Aufmerksamkeit M. von Engelhardt's in seiner Erörterung über den Kanon Justins (Das Christenthum Justins des Mart. Erlang. 1878. S. 330 ff.) noch ganz entgangen ist.

(Z. 39—63). „Was aber die Briefe des Paulus betrifft“, heisst es darin nach Hesse's Text, „so geben sie selbst denen, welche darnach fragen, kund, welche sie sind, von welchem Ort und aus welcher Ursache sie erlassen sind. Zuerst unter Allen hat Paulus an die Korinther die Spaltung und Irrlehren,¹⁾ dann an die Galater die Beschneidung untersagend, an die Römer aber (die Reihe der Schriften und dass Christus ihr Ausgangspunkt sei empfehlend)²⁾ geschrieben. Ueber diese (Briefe)³⁾ müssen wir einzeln handeln, da⁴⁾ der selige Apostel selbst das Verfahren seines Vorgängers Johannes beobachtend nur namentlich an sieben⁵⁾ Gemeinden schreibt in solcher Ordnung: 1) an

¹⁾ Cod.: *scysmae heresis*. Hesse: *schismae huereses*. Ich ziehe, wie Harnack S. 377 unter allem Vorbehalt, besonders wegen 1. Kor. 1, 10, 11, 18 f. den Vorschlag *schisma et huereses* vor.

²⁾ Von den eingeklammerten Worten (im Urtext: *ordine (n) scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans*) besitze ich selbst kein sicheres Verständniss. Es kommt aber in der unten folgenden Erörterung auf ihren genauen Sinn nicht an. Die gegebene Uebersetzung folgt dem Vorschlag Harnack's S. 362.

³⁾ So, auf *epistulae*, und zwar auf alle Briefe des Paulus als den von Z. 39 an herrschenden Hauptbegriff, beziehe ich das *de quibus* Z. 46, während fast alle Ausleger, und mit ihnen Hesse und Harnack, das Relativum als Neutrum auf die eben aus den vier schon erwähnten Briefen herausgehobenen Punkte beziehen. Die Vertheidigung meiner Auffassung folgt weiter unten. Sie gestattet mir auf jeden Fall an Hesse's Interpunktion dieser Stelle festzuhalten, deren Natürlichkeit Harnack selbst anerkennen muss (S. 378), und die Gewaltsamkeiten der Harnack'schen, die sofort zu bezeichnen sind, zu vermeiden.

⁴⁾ Harnack beginnt mit *cum* (Z. 47) einen neuen Satz, fasst dieses *cum* concessiv und lässt den Nachsatz mit *una tamen* Z. 55 f. beginnen. Nicht nur gewaltsam wegen der Auffassung des *cum* und wegen der Losreissung des *tamen* von dem es offenbar an sich ziehenden *licet* Z. 55, sondern auch dem logischen Verhältnisse der Gedanken zu einander zuwider. Denn da dem Verfasser des Fragments zufolge die Eine Kirche als die Adressatin der paulinischen Gemeindebriefe zu erkennen sein soll, weil Paulus dabei an sieben Gemeinden schreibt, so ist gerade in seinem Sinn der Inhalt des Satzes mit *cum* gar nicht concessiv. Etwas Anderes wäre es, wenn dieser Satz nur von der Individualität und unbestimmt von der Mehrheit der Adressen der paulinischen Briefe spräche.

⁵⁾ Hesse hat ganz Recht, wenn er das *nominativum* Z. 49 nicht übersehen wissen will, giebt aber dem Worte einen falschen Ton durch zu ausschliessliche Beziehung des vorausgehenden *nonnisi* darauf. Das kann er nur durch eine höchst contorte Entgegensetzung des Satzes *cum ipse* u. s. w.

die Korinther, 2) an die Epheser, 3) an die Philipper, 4) an die Kolosser, 5) an die Galater, 6) an die Thessalonicher, 7) an die Römer. Obwohl aber an die Korinther und an die Thessalonicher um der Zurechtweisung willen eine Verdoppelung stattfindet, so erkennt man doch,¹⁾ dass Eine Kirche über den ganzen Erdkreis verbreitet ist.²⁾ Denn auch Johannes spricht in der Apocalypse, obgleich er an sieben Gemeinden schreibt, gleichwohl zu Allen. Aber (die Briefe) an Philemon Einer und an Titus Einer und an Timotheus zwei (geschrieben), um Liebe und Zuneigung willen, sind dennoch zu Ehren der katholischen Kirche bei Regelung der Zucht in der Kirche für heilig erklärt worden.“³⁾

und des vorausgehenden Relativsatzes und durch einen ganz abliegenden Einfall über den Hbf. stützen (S. 176 f.). Vielmehr ist *nominatim septem* in Hinsicht auf *nonnisi* gleichsam Ein Begriff, und es kann sich nur fragen, was den Verfasser bestimmt hat, das *nominatim* hier überhaupt einzuschalten. Es ist, wie sich aus dem Folgenden ergibt, die Reflexion auf die Incongruenz der Zahl der paulinischen Gemeindebriefe und der ihrer Adressaten. Dieser Briefe sind es freilich neun, aber der *nomina* (oder Adressen) derselben sind es nur sieben, und das ist, worauf es dem Verfasser ankommt.

¹⁾ Der logische Fortgang der Argumentation des Verfassers scheint an Durchsichtigkeit ausserordentlich zu gewinnen, wenn man die Worte *Corinthiis — iteratur* (Z. 54 f.) in Parenthese schliesst, also übersetzt: Allein (obwohl an die Korinther . . . Wiederholung stattfindet) dennoch erkennt man u. s. w. Was mich jedoch bewegt, auch hier beim Hesse'schen Text (s. S. 189) zu bleiben, ist theils die schon gegen Harnack hervorgehobene Schwierigkeit der Loslösung des *licet* Z. 55 vom gleich folgenden *tamen* (welches bei dem eben gemachten Vorschlag zu *verum* gehörte), theils und fast noch mehr die gleich zu besprechende Analogie der Struktur des bald folgenden Satzes *Verum ad filemonem* etc. Harnack sieht *Verum — iteratur* als Zwischensatz an (S. 378), wogegen schon Hesse S. 188 zu vergleichen ist.

²⁾ Die nach Routh von Hesse S. 181 f. gegebenen Nachweisungen sind nach dem oben S. 43 und 56 f. Zusammengestellten zu vervollständigen. Vgl. auch Pseudoaugustin. Quaest. in vet. et nov. test. Qu. 47 in Aug. opp. III, II, 2862.

³⁾ Den letzten Satz (Z. 59--63) stelle ich so her: *Verum ad filemonem una* (Hesse: *unam*) *et ad Titum una* (Hesse: *unam*) *et ad Timotheum duae* (Ms. und Hesse: *duas*, in dessen *s* vielleicht ein *scriptae* steckt) *pro affecto et dilectione in honorem* (Ms. und Hesse *honore*) *ecclesiae catholicae in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt*. Harnack's Herstellung der Stelle ist nicht so einfach, wie es seinem Leser S. 384 erscheinen muss. Wie es mit den Zahlworten zu halten sein soll,

Der Verfasser des Fragments wird also durch die paulinischen Briefe auf das Problem der Kanonisirung von Gelegenheitsschriften geführt, auf die Frage, wie Briefe, die ursprünglich an einzelne Gemeinden oder gar Personen gerichtet sind, der Gesamtkirche gelten können. Unter welchen Voraussetzungen behandelt er nun diese Frage? Ich weiss nicht, ob ungefähr folgende Antwort nicht bis jetzt in der Hauptsache die aller Leser des Fragments gewesen ist, mir scheint sie jedenfalls die nächstliegende zu sein. Wir haben hier ein in der Ausführung eigenthümliches und in der uns erhaltenen altkirchlichen Litteratur auf jeden Fall seltenes, aber der Grundtendenz nach ganz gewöhnliches Stück Apologetik des Kanons vor uns. Was der Verfasser hier vertheidigt ist die Voraussetzung, dass den kanonischen Schriften die ihnen durch ihre Kanonisirung zu theil gewordene allgemeine (katholische) Bestimmung auch wirklich zukommt und irgend wie selbst inhärrt, eine Voraussetzung, die aus den Prämissen der gläubigen Leser des Kanons von selbst fliesst, daher praktisch von den Theologen der alten Kirche (um bei diesen zu bleiben) stets gehandhabt, gelegentlich wohl auch ausdrücklich ganz naiv ausgesprochen¹⁾ oder auch ausdrücklich vertheidigt wird,²⁾ und die zu vertheidigen die apostolischen Briefe im Kanon, zumal soweit sie ihre Gelegenheit deutlich an der Stirn tragen, eine stete Aufforderung waren. Dieser Aufforderung die einzige Abhandlung über die Zusammensetzung des Kanons,

lässt seine Uebersetzung ganz unklar, und an dem überlieferten *honore* wird nur um den Preis einer sehr künstlichen Interpunktion und einer für mich überflüssigen grammatischen Supplirung eines *sunt* nach *ecclesiae catholicae* (Z. 62) festgehalten. Die Gewaltsamkeiten der Hesse'schen Herstellung und Deutung des Textes (S. 195 ff.) aber hängen grösstentheils an der Zertheilung der angeführten Worte in zwei Sätze. Vielmehr scheint mir ein einziger Satz vorzuliegen von ganz analoger Structur wie der kurz vorhergehende *Verum Corinthiis — denoscitur*. Auch *pro correptione* (Z. 55) und *pro affecto et dilectione* (Z. 60 f.) darf man wohl als einander entsprechende Glieder der parallelen Sätze auffassen. Sie geben jedesmal das private Motiv des Apostels an, welches der Kanonisirung seiner Briefe nicht m Wege sein soll. Für meine Uebersetzung von *ecclesiastica disciplina* mit „Zucht in der Kirche“ s. unten.

¹⁾ Tertull. adv. Marc. V, 17. S. ob. S. 84.

²⁾ S. die Beispiele ob. S. 92.

die wir aus jener Zeit besitzen, folgen zu sehen ist also doch wohl nichts Auffallendes. Seine auf jeden Fall verzweifelte Aufgabe löst nun der Verfasser so gut er kann, verschieden beiden zwei Hauptgruppen, in welche die paulinischen Briefe nach ihrer Adresse zerfallen. Für die Gemeindeschreiben gelingt es ihm durch allegorische Deutung der Zahl ihrer Adressaten wenigstens diesen Schreiben schon ursprüngliche (dem Apostel selbst bewusste) katholische Bestimmung zu vindiciren. Bei den Briefen an Einzelne geht ihm der Witz aus, und er giebt im Grunde seine Sache preis, indem er darauf verzichtet die private Form dieser Briefe wegzudeuten und sich damit begnügt ihre Kanonicität aus der Wichtigkeit ihres Inhalts zu rechtfertigen. Eine solche Auffassung der vorliegenden Stelle des Fragments lässt freilich nichts von sonst unerhörten Principien der Kanonisirung der apostolischen Schriften darin entdecken. Während sie aber den Fragmentisten nur apologetisch den paulinischen Briefen Katholicität — d. h. hier zunächst überall Allgemeinheit der Bestimmung — vindiciren und diese Katholicität nur als vorausgesetztes Corollarium der Kanonicität vertheidigen lässt, soll nach Harnack der Fragmentist die Katholicität der apostolischen Briefe gewissermaassen kritisch von einem über ihrem unmittelbaren Anspruch auf Kanonicität noch schwebenden Standpunkt aus prüfen und als Erforderniss ihrer Kanonisirung vertreten. Er soll „dem Grundsatz folgen“, dass „nur solche Stücke im Kanon enthalten sein dürfen, die offenkundig der ganzen Kirche gelten,“ und „sich noch verpflichtet fühlen den Beweis anzutreten, dass den paulinischen Briefen wirklich katholischer Charakter zu kommt“, an die apostolische Qualität ihres Verfassers (Z. 48) aber „nicht appelliren wollen“ (S. 378 f.). Allein wenn es wirklich wahr ist, was Harnack sofort bemerkt, dass der Fragmentist damit „für uns eine Stufe in der Bildungsgeschichte des Kanons vertritt, die sonst unbezeugt ist“ (S. 379), so ist schon damit Harnack's Deutung seiner Worte hinfällig. Denn eben das ist die erste Frage, welche ihr entgegenzuhalten ist, was uns denn in unserer Kenntniss der Geschichte des Kanons berechtigen soll, dem Verfasser andere Voraussetzungen als die sonst bekannten unterzulegen. In Ermangelung eines

direkten Beweises für die Existenz der Grundsätze, welche Harnack hier der Deutung des Fragmentisten zu Grunde legt, bliebe nun etwa der apagogische übrig, der aus der Natur des vom Fragmentisten hier behandelten Problems nachwiese, dass es in der Zeit des auf Grund seiner Apostolicität schon anerkannten Kanons gar nicht mehr bestehe und nur das dunkle Zeitalter der Entstehung des Kanons noch beschäftigt haben könne. Die Unrichtigkeit dieser Meinung legen jedoch schon die oben S. 83 bis 93 gegebenen Ausführungen dar, und wie es mit ihr steht zeigen auch die spärlichen Ansätze, welche sich bei Harnack zu ihrer Begründung finden. Was wäre denn überhaupt für die Harnack'sche Deutung des Fragmentisten gewonnen, wenn überhaupt richtig wäre, was Harnack wenigstens in Bezug auf Irenaeus und Tertullian behauptet, aber in einer Anmerkung auch von den Späteren andeutet, dass der Fragmentist von den kanonischen Büchern noch beweist, was sonst „als selbstverständlich gilt,“ nämlich ihren oekumenischen Charakter (S. 378)? Ist denn nicht überhaupt alle theologische Apologetik der naturgemäss ausnahmsweise Beweis dessen was gemeinhin in der Kirche als sich von selbst verstehend gilt? Vollends vorurtheilsvoll und den Beweis der von Harnack nur behaupteten Existenz der eigenthümlichen Principien der Kanonisirung zur Zeit der Entstehung des Kanons voraussetzend ist der Gebrauch der Stellen des Origenes über die katholischen Briefe und des Eusebius über die Sammlung der Briefe des Dionysius von Korinth.¹⁾

¹⁾ Wenn Origenes die sogen. katholischen Briefe mit dieser Bezeichnung citirt, so soll sich darin die „spätere Zeit“ zeigen, in welcher „das Princip der Apostolicität sich durchgesetzt hatte“ und man „wieder unbefangen zwischen Briefen mit specieller Adresse und katholischen Briefen unterscheiden konnte“ (S. 378). Allein was liegt denn für eine Unbefangenheit darin, die Briefe des Neuen Testaments nach einem rein äusserlichen und thatsächlichen Merkmale zu unterscheiden und zu citiren, gesetzt auch, die frühere „Befangenheit“ hierin wäre nicht rein ersonnen? Will doch die Bezeichnung katholischer für die genannten Briefe des Kanons nichts weiter sagen, als dass ihnen die specielle Adresse, nicht aber darum zugleich, dass den Briefen mit specieller Adresse die Katholicität fehlt. Gerade die von Harnack gleich darauf angerufene Bezeichnung der Briefe des Dionysius von Korinth als katholischer bei Eusebius KG. IV, 23, 1 kann lehren, wie wenig specielle Adressirung von Briefen die Vorstellung ihrer Katholicität auszu-

Je weniger aber ausserhalb des Fragments die Geschichte des Kanons einen Anhaltspunkt für die Deutung der Stelle über die Briefe des Paulus im Sinne Harnack's an die Hand gibt, um so mehr ist darauf zu bestehen, dass diese Deutung aus dem Text selbst sich begründe. Wie nun aus der Ausführung des Fragmentisten über die Gemeindebriefe des Paulus sich ergeben soll, dass der Verfasser nicht die von ihm vorausgesetzte Katholicität dieser Briefe gegen den Augenschein ihres Gelegenheitscharacters, sondern ihre Katholicität als zweites (neben der Apostolicität herlaufendes) Princip ihrer Kanonisirung vertheidigt, ist gewiss nicht einzusehen. Man kann sich daher nicht wundern, dass Harnack von vornherein — wie schon oben S. 110 zu constatiren Gelegenheit war, — an die Deutung dieses Abschnitts mit der ganz unbegründeten Voraussetzung dessen, was er darin findet, geht. Dazu kommt aber, dass er im Grunde selbst nicht dem Augenschein zuwider daran festzuhalten im Stande ist. Was bleibt nämlich von Harnack's Auffassung des Abschnitts übrig, wenn es mitten unter den Betrachtungen darüber heisst, „eben die Beobachtung, dass der Verfasser des Fragments eine apologetische Auskunft braucht, um die Stellung der Briefe im Kanon nicht gegenüber Gegnern desselben, sondern gegenüber dem Princip des Kanons zu rechtfertigen, zeige, dass sie ein gegebener und nicht zu umgehender Bestandtheil des Kanons gewesen sind“ (S. 382)? Ganz richtig; — allein ist die Ausführung über die Katholicität der paulinischen Briefe nur eine „apologetische Auskunft,“ welche an die im Kanon schon gegebenen Briefe herangebracht wird, wie kann denn diese Auskunft ein „Princip“ enthalten, auf welchem

schliessen braucht. Statt dessen freilich knüpft Harnack an diesen Fall die Reflexion, dass Eusebius nicht daran denke, die genannten Briefe desshalb (weil sie ihm als katholisch gelten) für kanonisch zu halten, und somit das Princip der Katholicität für den neutestamentlichen Kanon nicht mehr maassgebend sei (S. 379). Aber wann hätte denn nun gar das Princip gegolten, dass alles Katholische kanonisch sei, und wann hätte man je daran gedacht, die Briefe des Dionysius von Korinth für kanonisch zu erklären? Ich frage so, wiewohl auch ich den Gebrauch von *καθολικός* bei Euseb. KG. IV, 23, 1 (ebenso wie V, 18, 5) nicht ohne besonderes Interesse für die Geschichte des Kanons finde; nur begreife ich nicht, wie die von Harnack geforderten Folgerungen sich daran knüpfen sollen.

das im Kanon Gegebensein der Briefe erst beruht?¹⁾ Auch aus dem Verhalten des Fragmentisten zu den katholischen Briefen, die er anerkennt, auf welches sich Harnack beruft (S. 377. 379), folgt nichts für seine Auffassung des Abschnitts über die paulinischen Briefe. Während man nämlich gewöhnlich den Fragmentisten die Kanonisirung der katholischen Briefe halb entschuldigen lässt, legt ihm Harnack, da er ihn die Katholicität als besonderes Erforderniss für die Kanonisirung apostolischer Schriften handhaben lässt, consequenterweise geradezu ein Vorurtheil für die katholischen Briefe bei. Allein diese Consequenz beruht wieder nur auf einer ganz willkürlichen Auffassung des Textes. Zwar bin ich wenigstens in der Lage, wesentliche exegetische Voraussetzungen dieser Auffassung Harnack zuzugeben, nämlich dass die weiter unten selbst noch zu besprechenden Worte über die Weisheit Salomonis (Z. 69 f.) aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Vorhergehenden ohne inneren Zusammenhang sind und mit der Frage der Kanonicität der eben erwähnten Briefe des Judas und des Johannes nichts zu thun haben, und sodann, dass die vom Fragmentisten anerkannten zwei Briefe des Johannes der erste und zweite sind.²⁾ Die Willkür der Consequenzen

¹⁾ Mit Ueberraschung finde ich übrigens den angeführten Satz S. 383 gegen meine Behauptung gekehrt, dass die unvorsichtige und ungeschickte Art wie Tertullian den Paulus zu Gal. 2, 11 ff. behandelt, nicht sowohl Paulus beim Streit in Antiochien als „Neuling“ erweist, als dass der Apostel noch ein Neuling im Kanon gewesen ist verräth. (Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern. Basel 1877. S. 13). Eine Behauptung, die Harnack schon einmal in der Theolog. Literaturztg. 1878 S. 109, dort sie freilich ihrem Wortlaut und meiner Meinung zuwider anführend, bestritten hat. Ich bin mir aber nicht bewusst, als ich die angeführte Stelle schrieb, über die Zeit der Kanonisirung der paulinischen Briefe eine Voraussetzung gemacht zu haben, welche von den Annahmen Harnack's darüber, wie sie sich S. 377 ausgedrückt finden, verschieden, etwa irgendwie bestimmter als sie, gewesen wäre. Allerdings sehe ich nicht ein, was hier mit der Unterscheidung der Zeit der Kanonisirung der Briefe des Paulus und der „Beschäftigung“ mit ihnen im Kanon erreicht werden soll, da ich annehme, dass beides ungefähr gleichzeitig aufgekommen sein wird, und jedenfalls von dem hier anzunehmenden Abstände in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts irgendwelche deutliche Vorstellung nicht habe.

²⁾ Zwar möchte ich mich über Hesse's Ansicht, dass der 1. Johannes-brief im Kanon des Fragmentisten mit dem 4. Evangelium zusammenstand,

aber, welche Harnack aus den Worten des Fragmentisten zieht, beginnt mit der Behauptung, dass der Fragmentist über die Kanonicität dieser Briefe „kein Wort der Rechtfertigung verliere“ (S. 379), weil sie den Grundsätzen der Kanonicität, von denen er ausging, entsprächen. Gegen solche Auffassung des Fragments müsste zunächst wieder an das Befremdliche der Thatsache erinnert werden, dass die Kanonicität der katholischen Briefe im Anfang der Geschichte des Kanons fester gestanden hätte als die der paulinischen, in Widerspruch mit dem ganzen bekannten Verlauf dieser Geschichte. Allein auch ohne jede Erwägung dieser Art muss die Harnack'sche Auffassung des Stillschweigens des Fragmentisten bei den katholischen Briefen vor einer viel einfacheren weichen. Ist die Katholicität dieser schon unmittelbar in ihrer Form gegeben, so kann es doch nicht auffallen, dass der Fragmentist sich in diesem Falle darüber weiter keine Gedanken macht und schweigt, wo er gar keine Veranlassung zu reden hat. Aeusserst mühsam ist aber sodann Harnack's Versuch, die Gunst des Fragmentisten bei den katholischen Briefen nach dem Maass der Katholicität ihrer Form vertheilt zu zeigen (S. 379 f.). Weder ist diese Katholicität bei den im Fragment anerkannten Briefen so durchaus evident, noch fehlt sie allen von ihm übergangenen Briefen. Dass dem Jacobusbrief seine Adresse beim Fragmentisten im Wege gestanden hätte, scheint Harnack selbst nicht behaupten zu wollen. Aber auch beim 1. Petrusbrief liess sich die Adresse auf's Leichteste in's Katholische umdeuten, mindestens ebenso leicht wie beim 2. Johannesbrief. Bei diesem aber legt Harnack dem Fragmentisten eine Deutung des *ἐκλεκτῇ κυρία* Vs. 1. ohne Weiteres unter (S. 379), die sich gar nicht von selbst verstand, und wie der Fragmentist mit Vs. 12 zurechtkam, wäre auch zu fragen. Nun hebe ich selbst diesen Punkt gar nicht hervor, um in Zweifel zu ziehen, dass der Fragmentist den Brief des Judas und den ersten und zweiten des Johannes für katholische angesehen hat. Dazu liegt keine Veranlassung vor, wenn

dagegen die zwei Z. 69 erwähnten Briefe des Johannes der zweite und dritte sind, nicht so scharf ablehnend äussern, wie Harnack S. 380. Ein besonderes Argument jedoch, wesshalb ich mich gegen sie entscheide, wird weiter unten S. 141 erwähnt werden.

man die confuse Auffassung der sogen. katholischen Briefe bedenkt, welche in der alten Kirche überhaupt unter dieser Gesamtbezeichnung auch ein paar Briefe mit unterlaufen zu lassen gestattete, auf welche sie nicht passt. Ist aber dorthier die nächste Erklärung für die Unachtsamkeit des Fragmentisten beim zweiten Johannesbrief zu nehmen, so ist allerdings die Meinung ausgeschlossen, dass seine Aufmerksamkeit auf die Frage der Katholicität der Form der apostolischen Briefe in der besonderen Weise gezogen war, wie es der Fall sein müsste, wenn es sich dabei für ihn geradezu um ein Princip der Kanonicität handelte. Dass er vielmehr, ob ihn gleich die Frage der Katholicität der apostolischen Briefe beschäftigt, doch in der sonst gewöhnlichen Weise die Katholicität der katholischen Briefe unbesehen annimmt und über diesen Punkt nichts zu sagen hat, scheint ein sehr deutliches Anzeichen dafür zu sein, dass er dabei durchaus von den gemeinkatholischen Voraussetzungen über den Kanon ausgeht und also auch die Frage der Katholicität der paulinischen Briefe nur innerhalb dieser Voraussetzungen behandelt.

Aber die Briefe des Paulus an Einzelne unterwirft der Fragmentist einer besonderen Betrachtung, und hier scheint die Harnack'sche Darstellung seiner Grundsätze eher Stützpunkte zu finden. Wenigstens hören wir ausdrücklich, dass die Worte des Fragmentisten hier „ein Dreifaches enthalten: 1) die Briefe gehören zum Kanon um ihres katholischen Inhalts willen, sofern sie der gesammten katholischen Kirche einen wesentlichen Dienst geleistet haben; 2) die Kirche hat das Recht über die Aufnahme von Schriften in den Kanon zu entscheiden, der Kanon steht mithin unter der Autorität der Kirche; 3) der Verfasser weiss noch, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an in der Sammlung heiliger Schriften gewesen sind; aber er berichtet von ihrer Aufnahme ohne einen Widerspruch gegen dieselbe zu berücksichtigen.“ (S. 385 f.) Aussagen, welche Harnack „von fundamentaler Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons“ scheinen, sofern „die erste uns bestätigt, dass der Verfasser die neue Schriftensammlung nach dem Princip des Apostolischen und Katholischen beurtheilt hat,“ und zwar in diesem Falle nach dem Princip der Katholicität des Inhalts

der vorliegenden Schrift, die zweite und dritte aber zeigen, dass ihm die Kirche als die in dieser Frage zuständige Autorität erscheint. Denn „nur die katholische Kirche kann zu *sanctificatae sunt* (Z. 63) logisches Subject sein,“ so dass der Verfasser des Fragments „den Umfang des neutestamentlichen Kanons nicht als einen der katholischen Kirche gegebenen, sondern als einen von ihr fixirten ansieht.“ (S. 387.) Er soll „noch ganz unbefangen das historische Urtheil aussprechen, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an im Kanon waren; er weiss es noch, auf welchem Wege sie in denselben gekommen sind, fühlt kein Bedürfniss, eine spätere Aufnahme als solche zu rechtfertigen und lässt als selbstverständlich erscheinen, dass die Kirche das legitime Subject ist für solche Aufnahme.“ (S. 387.) Ich will alle allgemeinen Vorwürfe gegen diese Auslegung unterdrücken — manche sind übrigens aus dem bisher Ausgeführten leicht zu entnehmen, — weil ihre besonderen Schwierigkeiten nur allzu gewichtig sind. Zuvörderst ist festzustellen, dass für Harnack bei solcher Auffassung der Worte *Verum ad filemonem* u. s. w. die unmittelbare Verbindung des Philemonbriefs mit den Pastoralbriefen darin beschwerlich ist, und er in der That was er hier im Fragment findet, ausdrücklich immer nur in Hinsicht auf die Pastoralbriefe gelten lassen will. Dagegen soll die Beurtheilung, welcher der Fragmentist hier „die Pastoralbriefe unterzieht“, auf den Philemonbrief „nicht passen,“¹⁾ und dieser Brief vom Fragmentisten dabei „einfach escamotirt sein.“ (S. 384.) Harnack vermag nämlich, da es im zweiten Jahrhundert eine „Slavenfrage“ nicht gegeben habe, die Frage überhaupt nicht zu entdecken, bei deren „Regelung“ der Philemonbrief damals eine Bedeutung gehabt haben soll. Ich gestehe, dass ich in dieser Beziehung meine Bedenken schon in Hinsicht auf die Pastoralbriefe habe. Wenigstens wenn ich die Geschichte der Kirchenverfassung im 2. Jahrh. betrachte, so kann ich kaum glauben, dass die Pastoralbriefe jemals einer *ordinatio disciplinae ecclesiasticae* zu Grunde gelegt worden sind, und sich die entsprechenden Worte des Fragments mit Harnack als wirkliche historische

¹⁾ Vgl. hierzu schon Hesse S. 192 f.

Reminiscenz verstehen lassen (vgl. auch S. 388). Allein wäre dem auch anders, so ist doch der Philemonbrief an dieser Stelle für sich genügend, die Harnack'sche Auslegung in Frage zu stellen, da sie durch ihn so gewaltsam sich zu helfen gezwungen ist. Wozu denn auch, wenn man dadurch in den offenbarsten Conflict mit dem Fragmentisten selbst geräth, seine Worte *in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt* so bestimmt verstehen, wie Harnack will? Während hier alles einfach wird, wenn man dem Fragmentisten dabei gar nicht einen bestimmten historischen Moment aus der Geschichte der Kanonisirung der paulinischen Briefe vorschweben, sondern ihn einfach die Bedeutung, welche ihm die hier betrachtete Briefgruppe für die Zucht in der Kirche zu haben scheint, generalisiren und darin überhaupt das Recht ihrer Kanonicität finden lässt.¹⁾ Allein noch aus einem ganz andern Grunde hätte Harnack bei seiner Deutung der vorliegenden Stelle die Verbindung des Philemonbriefs und der Pastoralbriefe beschwerlich fallen können, und er hat vielleicht selbst daran gedacht. Schon das Verhalten Marcions zu diesen Briefen zeigt, dass ihre Vorgeschichte vor ihrer Kanonisirung nicht dieselbe gewesen ist. Aber auch ihr Inhalt macht es höchst unwahrscheinlich, dass sie auf dieselbe besondere Weise und bei einem und demselben besonderen Anlass in den Kanon gekommen sind, so dass auch so die angeblich historische Nachricht des Fragmentisten darüber auffallend sein würde. Dagegen ist leicht zu verstehen, wie nachträgliche, auf die im Kanon schon verbundenen Briefe angewendete Reflexion sie unter der Vorstellung ihrer Be-

¹⁾ Vielleicht hat nur die Definition des Begriffs *disciplina* in der ältesten kirchlichen Latinität, wonach er „schlechthin alle christlich-kirchlichen Funktionen mit Ausnahme der dogmatischen umfasst“ (S. 386), Harnack das Wort „unübersetzbar“ erscheinen lassen (S. 384). Wenigstens durch die Hinzusetzung des kirchlichen kommt eine missverständliche Beschränkung in die Definition hinein. *Disciplina* ist die alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ordnende Regel oder auch die ganze darnach geordnete Lebensführung selbst, *d. ecclesiastica* die kirchliche Lebensregel oder auch das nach dieser Regel geordnete Leben. Meine Uebersetzung „Zucht in der Kirche“ gebe ich keineswegs für eine *disciplina ecclesiastica* in allen Fällen entsprechende aus, wohl aber deckt sie den Umfang der Vorstellung, welche der Fragmentist an der vorliegenden Stelle damit verbindet.

deutung für die Disciplin in der Kirche zusammenfasste.¹⁾ Sodann muss ich den Kern der Harnack'schen Auslegung der Stelle über die Briefe an Einzelne bestreiten, welcher in seiner Auffassung der Worte *in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt* liegt. „Logisches Subject,“ meint Harnack, „kann hier nur die katholische Kirche sein.“ Das kann aber nur das Vorurtheil behaupten, mit welchem Harnack überhaupt den Fragmentisten auslegt. Ich will gegen ihn nicht behaupten, dass dem Fragmentisten Paulus als Subject des angeführten Satzes gegolten hat: das würde eine fast ebenso willkürliche Bestimmung des Unbestimmten sein, aber eben das Recht dazu muss unbedingt geläugnet werden, die Worte des Fragmentisten bestimmter zu verstehen als sie lauten und daher auch möglicherweise verstanden sein wollen. Stände die Activität der katholischen Kirche bei der Kanonisirung der apostolischen Schriften, von welcher Harnack das muratorische Fragment überhaupt einen Zeugen sein lässt, sonst darin fest, so wäre gegen Harnack's Auslegung nichts einzuwenden. Statt dessen steht jedoch die Sache so, dass nach dieser Auslegung die vorliegende Stelle noch am deutlichsten der katholischen Kirche jene Activität beilegen würde, und diese Kirche ist darin gar nicht genannt. Bedenkt man nun die Bedeutsamkeit der Consequenzen, welche sich bei Harnack hier an seine Auslegung knüpfen, und das Befremdliche der Resultate für die Geschichte des Kanons, auf welche sie führt, so darf man sich gar nicht bedenken dagegen zu protestiren. Das Unbestimmte und Undeutliche der Worte des Fragmentisten kann hier gerade das Charakteristische sein. Daher braucht auch gar nicht streng geläugnet zu werden, dass seiner Phantasie die Kirche als Subject bei *sanctificatae sunt* vorschwebt, nur gar nicht in der Erinnerung an ein einzelnes historisches Factum und mit dem deutlichen Bewusstsein des dabei hervorgetretenen Antheils der Kirche am Kanon, noch mit den principiellen Ueberzeugungen über

¹⁾ Eine „Selavenfrage“ kannte die alte Kirche allerdings nicht, und sie ihr aufzudrängen liegt mir vorzüglich fern. Darum darf man aber doch nicht meinen, dass das Verhältniss von Herrn und Knecht überhaupt im zweiten Jahrhundert noch nicht in den Bereich der kirchlichen Regelung des Lebens getreten war. Vgl. auch 1. Tim. 6, 1 f. Ignat. ad Polyc. 4, 2.

diesen Antheil, welche Harnack hier findet, sondern nur so, dass seine Vorstellung keine grössere Bestimmtheit hat, als sein nächster apologetischer Zweck es verlangt, und in Hinsicht auf den Antheil der katholischen Kirche seine Worte nicht mehr besagen als in der sonst herrschenden Meinung liegt, dass der Kanon von der Kirche tradirt ist. Berechtigen aber die in Rede stehenden Worte an sich zu ihrer Auslegung bei Harnack nicht, so fragt sich nur noch, ob diese nicht zur Erklärung der Verschiedenheit der Behandlung der Gemeindebriefe des Paulus und seiner Briefe an Einzelne im Fragment erforderlich ist. Ist also diese Verschiedenheit nur erklärlich aus der Verschiedenheit der Geschichte der Kanonisirung der Gemeindebriefe und der Briefe an Einzelne und dem Bewusstsein des Fragmentisten davon, oder erklärt sich hier Alles aus der natürlichen Verschiedenheit der beiden genannten Briefgruppen? Hier ist nun gegen Harnack ein Punkt zu betonen, welchen allerdings die Commentare zum muratorischen Fragment zu verdecken pflegen und jedenfalls alle Gelehrten, die der Stelle über die paulinischen Briefe an Einzelne eine apologetische Tendenz mit Bezug auf die Pastoralbriefe gegeben haben, ganz übersehen.¹⁾ Ich meine die schon oben S. 118 bezeichnete Identität des Problems, welches den Fragmentisten sowohl bei den Gemeindeschreibern des Paulus als bei seinen Briefen an Einzelne beschäftigt. Denn diese Identität ist der Vorstellung zuwider, als hätte der Fragmentist in Hinsicht auf den Anspruch der bezeichneten zwei Briefgruppen auf Kanonicität ein verschiedenes historisches Bewusstsein gehabt. Diese Verschiedenheit aber aus der Getrenntheit der Betrachtung, welcher er die beiden Briefgruppen unterwirft, abzuleiten, fehlt jede Veranlassung, da diese Getrenntheit einfach an der gerade hier einschlagenden factischen Verschiedenheit der Briefgruppen hängt. Als Gelegenheitsschriften und mit Rücksicht auf ihre Adresse betrachtet zerfallen die paulinischen Briefe von selbst in Gemeindeschreiben und Briefe an Einzelne, und sie sind ja auch

¹⁾ Es versteht sich, dass auch dieser Tendenz die unmittelbare Verbindung des Philemonbriefs mit den Pastoralbriefen an der oben bezeichneten Stelle widerspricht.

darnach im Kanon von Alters her geordnet. Wenn nun der Fragmentist dasselbe Problem in Hinsicht auf beide Gruppen verschieden löst, so legt die phantastische Art, mit welcher er es bei der einen thut, nichts ferner als die Vorstellung er sei hier überhaupt durch Thatfachen, die ihm ausserhalb des Kanons überliefert gewesen wären, bestimmt worden. Weit natürlicher ist die Annahme, dass der Fragmentist bei der zweiten Briefgruppe seine Sache auf einen Einfall anderer Art als bei der ersten stellt, weil ihm eben kein anderer kommt. Dass er dabei seinen Zweck im zweiten Falle unvollkommener erreicht als im ersten, berechtigt noch lange nicht ihm hier mit Thatfachen beizuspringen, von denen wir sonst gar keine Kunde haben, und ich weiss nicht welches hohe kirchliche Bewusstsein beizulegen, wo vielleicht und selbst wahrscheinlicher Weise weiter nichts als eine Auskunft der Verlegenheit vorliegt.¹⁾ Die Sache darf man sich um so eher so zurechtlegen, als es sich dabei um ein Problem handelt, dessen vernünftige Lösung der alten Kirche durch ihre Grundannahmen über die kanonischen Schriften und die daraus fließende Voraussetzung einer ihnen schon ursprünglich inhärenten katholischen Bestimmung unmöglich war.²⁾ Weil es dem Verfasser des Fragments nicht gelingt diese Bestimmung den Briefen an Einzelne ebenso aufzuheften wie den Gemeindeschreiben, so darf man darum doch nicht an der Identität seiner Absicht in beiden Fällen zweifeln und ihm ein deutliches Bewusstsein von dem beilegen, was seine unbestimmt gehaltenen Worte im Falle des Briefs an Philemon und der Pastoralbriefe noch offen lassen, nämlich ob ihre mit ihrem Inhalt gerechtfertigte Kanonisierung nicht nachträglich erfolgt ist. Steht doch fest, dass der Verfasser nur mit Gewalt diese Nachträglichkeit bei den Gemeindeschreiben läugnet: warum soll sein Bewusstsein in Hinsicht auf die

¹⁾ Die Meinung, dass die Bemerkung über die Briefe des Paulus an Einzelne ein „Nothbehelf“ sein möchte, erwähnt Harnack beiläufig einmal selbst. Ausgeschlossen findet er sie nur „durch die zuversichtliche Kürze“ dieser Stelle (S. 384). Ich fürchte, dass die „zuversichtliche Kürze“ der eigenen Argumentation den Ansleger hier widerlegt.

²⁾ Vgl. die oben S. 92 gegebenen einzelnen Beispiele.

Briefe an Einzelne nicht ebenso verworren sein und zu seinen Gunsten eine ganze Dogmatik erfunden werden?¹⁾

So kann denn auch im Abschnitt des Fragments über die paulinischen Briefe an Einzelne füglich nichts von einer Beschränkung des Principis der Apostolicität des Kanons durch das seiner Katholicität gefunden werden, und es bleibt in diesem Abschnitt nur die Stelle des Fragments über die vier grösseren paulinischen Briefe (Z. 42 ff.) zu betrachten übrig, weil auch in ihr Harnack einen Beweis dafür findet, dass der Fragmentist die Kanonicität der paulinischen Briefe nicht lediglich ihres apostolischen Ursprungs wegen gelten lässt, sondern auch auf einen Erweis der Katholicität ihres Inhalts stellt (S. 383 f.). In diesem Falle kommt Alles auf die Beziehung des Relativums in den Worten *de quibus singulis necesse est ab nobis disputari* (Z. 46 f.) an. Es ist nun hier einmal, wie schon oben S. 116 bemerkt wurde, keine Neuerung in der Auslegung des Fragments, wenn auch Harnack das *quibus* auf die vier vorher aus den vier Hauptbriefen des Paulus hervorgehobenen Punkte: Haeresie, Beschneidung, Altes Testament und Christus im Alten Testament bezieht. Das aber sind alles Punkte, wolle der Fragmentist sagen, „über welche wir Katholiken zu streiten haben. Mit anderen Worten: diese Briefe sind wichtig, um in der Gegenwart zu bestimmen, was christlich sei, und die haeretischen Meinungen der Irrlehrer abzuweisen“ (S. 377 f.). Allein folgende Gründe sprechen gegen die hierbei angenommene Beziehung des *quibus*. 1) Die Absicht die Kanonisirung der

¹⁾ Für die oben vertretene Auffassung der Stelle über die Briefe an Einzelne möchte ich übrigens noch auf eine Eigenthümlichkeit des Fragmentisten hinweisen, welche überhaupt dafür spricht, dass sein Bewusstsein über den Kanon auf keiner anderen Stufe steht als das der ersten Repräsentanten seines gemeinkatholischen Gebrauchs. Der Fragmentist entnimmt alle Thatsachen, die er zur Vertretung der kanonischen Bücher anführt, ausschliesslich dem Kanon selbst, und nirgends greift er dabei auf eine vom Kanon unabhängige Tradition zurück. Der Kanon vertheidigt sich also bei ihm selbst. Eine Ausnahme bildet auch die Sage über die Entstehung des johanneischen Evangeliums (Z. 9 ff.) nicht, wenn Harnack mit ihrer Ableitung aus Joh. 21, 24 (S. 389) Recht hat. Dagegen würde die Stelle über die Briefe des Paulus an Einzelne, die Harnack'sche Auslegung vorausgesetzt, eine Ausnahme, und zwar eine sehr hervortretende, bilden.

paulinischen Gemeindebriefe aus der Katholicität ihres Inhalts zu rechtfertigen kann gar nicht die des Fragmentisten gewesen sein. Denn dann ist unbegreiflich, dass er ihre Ausführung auf vier Briefe beschränkt hätte. Das fühlt Harnack S. 384 selbst.¹⁾ 2) Bei der Tendenz, welche Harnack der Hervorhebung der genannten Punkte gibt, nachzuweisen, „dass der Zweck der *epistolae prolixiores* mit dem zusammentrifft, was die Kirche noch heute gegenüber den Haeretikern erweisen müsse“ (S. 383), sind wenigstens zwei von diesen Punkten unbegreiflich: unbegreiflich allgemein das aus den Korintherbriefen, unbegreiflich bestimmt das aus dem Galaterbrief Hervorgehobene. Wenigstens ist von einer solchen Lebendigkeit des Streits über die Beschneidung und von einer entsprechenden Verwendung des Galaterbriefs aus der von Harnack angenommenen Zeit des Fragments sonst keine Spur da. Bei der gewöhnlichen Construction des *quibus* wird 3) das *singulis* ganz müssig — es ist denn auch in der eben citirten Paraphrase dieser Stelle bei Harnack (S. 377) unterdrückt — und ist 4) die Anschliessung der folgenden Worte *cum ipse beatus* u. s. w. kaum deutlich zu machen. Davon kann man sich bei Hesse S. 175 ff. nicht blos in Hinsicht auf ältere Versuche sich hier zurechtzufinden, sondern auch in Hinsicht auf seinen eigenen überzeugen. Harnack's Interpunction und Auslegung an dieser Stelle ist aber schon oben S. 116 bestritten worden. Dass nun die von der gewöhnlichen Auffassung des Satzes *de quibus* u. s. w. angenommene Beziehung des Relativums (oder die Wieseler's auf die vier eben genannten Briefe) grammatisch die nächstliegende ist, versteht sich von selbst. Aber die Umstände, welche Hesse gegen die Beziehung des *quibus* auf den hier von Z. 39 her

¹⁾ Bei Hesse S. 174 f. fällt die Auffassung des Satzes *de quibus* u. s. w. ganz aus dem eignen Zusammenhang des Fragments heraus, und es ist ein richtiges Gefühl von dieser Gefahr der gewöhnlichen Beziehung des Relativums, welches Hilgenfeld Einleitung in das N. T. S. 103 veranlasst, den Text hier aus dem weiteren aber verlorenen Zusammenhang des Fragments zu erklären. Ohne die Ursprünglichkeit solchen Zusammenhangs zu bestreiten, in welchem ein Verzeichniss der alttestamentlichen Schriften und noch viel mehr gestanden haben kann, halte ich doch jedes Recurriren darauf bei der Auslegung des Fragments für einen Nothbehelf, zu dem man eben so wenig greifen als man einem Irrlicht folgen soll.

herrschenden Hauptbegriff *epistulae* — als deren einzigen Vertreter er Laurent nennt — erhebt (S. 173), verstehe ich offen gestanden gar nicht. Aus dem engen Zusammenhang des Relativsatzes mit dem ersten Satze dieses Abschnitts (*epistulae — declarant* Z. 39—41) ergibt sich auch jenes Sinn. Er behauptet (aus besonderen Gründen) die Nothwendigkeit einer Erörterung, von der eben in den Worten *epistulae — declarant* behauptet war, dass sie (im Allgemeinen) unnöthig sei. Und allerdings enthüllt der Verfasser Z. 45—59 ein Geheimniss, das er nicht der unmittelbaren *declaratio* der Reihenfolge der paulinischen Briefe im Codex des Neuen Testaments überlassen konnte, und das ihn billigerweise veranlasst, diese Reihe doch noch im Einzelnen durchzugehen.¹⁾ Bei dieser Auffassung seiner Worte fragt es sich nur noch, wie er zu der Einschaltung über die vier Briefe Z. 42—46 *primum omnium — scripsit* kommt. Für die Ermittlung der Absicht dieser Worte bietet der Text, sobald der folgende Relativsatz als dazu unbrauchbar erkannt ist, einen einzigen Anhaltspunkt, und an diesen allein hat man sich zu halten. Es ist das *prolixius* Z. 46. Nichts Anderes als die schon im Umfang hervortretende besondere Bedeutung dieser Briefe veranlasst den Verfasser zum Zweck ihrer Auszeichnung wenigstens in aller Kürze ihren allgemeinsten Inhalt anzugeben und so doch etwas zu thun, was diese Episteln schon *ipsae declarant*.²⁾ Bei dieser Absicht fällt nun auch weder was in seiner Charakteristik allgemein, noch was darin besonders ist, auf. Der Fragmentist hält es also im Allgemeinen

¹⁾ Hesse's auf *nobis* Z. 47 bezüglichlicher Einwand, dass der schriftstellerische Plural dem Sprachgebrauch des Fragments fremd sei, sofern dieses stets die katholische Kirche reden lässt, hat auf entscheidende Bedeutung keinen Anspruch. Auf jeden Fall ist gegen seine Bemerkungen an das *temporibus nostris* Z. 74 zu erinnern.

²⁾ Wichtig ist für diese Auffassung des Textes, dass der Fragmentist sich hier an eine Rubricirung der paulin. Briefe hält, die, wie die Ausleger schon bemerkt haben, auch sonst hervortritt. Vgl. Tertull. adv. Marc. V, 15 (nachdem die vier Hauptbriefe durchgegangen sind): *Brevioribus quoque epistulis non pigebit intendere*. Eine Spur derselben Auszeichnung der vier grösseren Briefe findet sich übrigens auch in der griechischen Kirche. Es ist die eigenthümliche Numerirung des Hebräerbriefs im Cod. Vatican. der griechischen Bibel. S. oben S. 10.

für überflüssig, sich bei den paulinischen Briefen aufzuhalten. Allein zweierlei bewegt ihn, es dennoch zu thun: 1) die Bedeutung der vier Hauptbriefe und 2) die besondere Bewandtniss, welche es mit der Zahl der Adressaten der Gemeindebriefe hat, welches Zweite ihn veranlasst diese Briefe noch einmal alle (auch die vier schon erwähnten) einzeln durchzugehen. Das scheint mir der einfache Zusammenhang des Abschnitts des muratorischen Fragments über die Gemeindebriefe des Paulus zu sein.

Aber das Princip der Apostolicität der kanonischen Schriften soll nach Harnack im muratorischen Fragment nicht nur insofern nicht ausschliesslich anerkannt sein, als das Apostolische darin nicht schon als solches als kanonisch gilt, sondern auch insofern als nicht einmal apostolische Herkunft als das unbedingte Erforderniss für das Kanonische anerkannt sein soll.¹⁾ Dafür stützt sich Harnack auf die Worte des Fragments über das Lucasevangelium (Z. 2 ff.) und über die Weisheit Salomonis (Z. 69 f.). Was zunächst den Gebrauch, den Harnack von den Worten *et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta* macht (S. 368 f.), an denen er nichts geändert wissen will, so widerlegt er sich schon dadurch, dass er weit über das hinausgeht, was Harnack selbst dem Fragmentisten in der eben angeführten These unterzulegen wagt, und in unausgleichbarem Widerspruch mit Anderem sich befindet, was Harnack selbst beim Fragmentisten anzuerkennen nicht umhin kann. Der Fragmentist soll die Weisheit Salomonis mitten unter den neutestamentlichen Schriften aufzählen und diess lehren, „dass es ihm nicht um apostolische Schriften im strengen Sinn zu thun ist.“ (S. 368). Ich glaube in dieser Abhandlung meine Schätzung schlichter Interpretation bei einer Quelle, wie das muratorische Fragment, schon genügend bezeugt zu haben, aber man kann als Interpret die Einfalt auch zu weit treiben. Alle Achtung vor dem „überlieferten Wortlaut einer Urkunde des zweiten Jahrhunderts“ vorbehalten, aber eine Zeile einer in einer

¹⁾ Vgl. „These 6.: In der Sammlung dieser Schriften (im N. T.) können aber auch solche enthalten sein, die weder direkt noch indirekt von einem Apostel im engeren Sinne des Worts herrühren.“ (S. 359).

einzigem, keineswegs musterhaften Handschrift überlieferten Urkunde kann uns doch nicht bewegen, Alles was wir sonst aus der Geschichte der alten Kirche wissen uns aus dem Sinn zu schlagen. „Dass die *Sapientia* sonst noch jemals zum neutestamentlichen Kanon gerechnet worden ist, hat noch Niemand nachgewiesen.“ So sagt auch Harnack, aber er sagt damit noch viel zu wenig. Noch hat Niemand auch nur die Möglichkeit, dass Jemand in der alten Kirche so gethan hätte, etwa aus Analogien, nachgewiesen. Wer sind in der angeführten Stelle die *amici* des Salomo? Harnack sagt uns darüber nichts. Nehmen wir an, es seien persönliche Freunde gemeint: diese Annahme liegt am nächsten, weil sie wenigstens in der Geschichte des Kanons die Analogie der Fälle für sich hat, in welchen man das Ansehen gewisser Bücher nichtapostolischen Ursprungs wenigstens durch die Annahme eines persönlichen Verhältnisses des Verfassers zu den Aposteln stützte. Wie kann der Fragmentist aber dann ein Buch aus alttestamentlicher Zeit zum Neuen Testament rechnen, und in welchem Sinne kann er den oder die Verfasser noch Apostel nennen, so dass sich die 4. These Harnack's ihm wirklich beilegen liesse?¹⁾ Oder *amici* ist im weitesten Sinne zu verstehen: allein dann thut der Fragmentist nichts Anderes, als dass er jeden Christen, sich selbst, (da er sich doch nicht dem Salomo abhold geachtet haben wird), das Recht zuspricht, das Neue Testament zu bereichern, und jedenfalls entsteht auch hier die Frage, wie es nun mit jener These bei ihm steht. Hier kommt noch insbesondere hinzu, dass der Verfasser eine Schrift vorchristlichen oder ganz apocryphen Ursprungs in den Kanon aufgenommen hätte, drei Zeilen bevor er eine andere aus keinem anderen Grunde als wegen nichtapostolischen Ursprungs ausschliesst. So wie die Worte über die *Sapientia Salomonis* lauten, sprengen sie alle in der Geschichte des Kanons bekannten Formen. Um so mehr fragt sich, ob hier nicht ein blosser Zufall im Spiele ist, bevor man von absonderlichen Principien der Kanonbildung redet. Es gibt z. B. auch sonst Spuren davon, dass

¹⁾ „In ihr (der neuen Sammlung) befinden sich lediglich solche Schriften deren Verfasser als Apostel bezeichnet werden können.“ (S. 359).

ungefähr an die Stelle des Neuen Testaments, bei welcher sich der Verfasser des Fragments befindet, bisweilen salomonische Schriften hingerathen sind.¹⁾ Mit einer Thatsache der Art findet sich vielleicht auch der Fragmentist so gut es geht ab. Das *ab amicis in honorem ipsius scripta* soll vielleicht die Frage beantworten, warum das Buch nicht an seiner rechten Stelle steht, während der Verfasser die Rechtfertigung der Stellung, in welcher er das Buch in seinem Codex wirklich fand und in welcher es der ihm sonst bekannte Brauch bestätigen mochte, unterlassen hätte, was bei dem verzweifelten Charakter des Problems so sehr nicht auffallen könnte. Das ist eine Auskunft, die ich natürlich nicht für mehr ausgebe als was sie werth ist: der Schaden kann hier auch tiefer liegen. Im Uebrigen erkenne ich keine Verpflichtung an, auf alle Räthsel des muratorischen Fragments eine Antwort zu haben, gebe dem Recensenten Hesse's im Litterarischen Centralblatt (1874 Nr. 15) und Harnack das Illusorische des beliebtesten Vorschlags hier durch Aenderung des *et in ut* sich zu helfen gern zu und will nur behauptet haben, dass die Worte des Fragmentisten, wenn überhaupt etwas, für Harnack jedenfalls zu viel und also nichts beweisen.

Sehr viel ernster kann ich die Spuren noch freierer Ansichten über die Apostolicität des Kanons nicht nehmen, welche nach Harnack in den Worten des Fragments über das Lucasevangelium liegen sollen Z. 2—8: *Tertio evangelii librum secundum* (Ms. *secundo*) *Lucan. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris* (Harnack nach Aelt.: *itineris*) *studiosum secundum adsumsisset nomine* (Ms. *numeni*) *suo ex opinione conscripsit* (Ms. *conscribset*), *dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem prout assequi potuit, ita et ab* (Ms. *ad* wie Z. 47) *nativitate Johannis incipit* (Ms. *incipet*) *dicere.* Bei Deutung der Einzelheiten dieser Worte muss zunächst die Conjectur *itineris* abgelehnt

¹⁾ Im Cod. A. der griechischen Bibel folgen auf die neutestamentlichen Bücher und die Briefe des Clemens Romanus die Psalmen Salomos. Epiphan. haer. 76 p. 941 C. Petav (Opp. III, I, 396 Dindf.) zählt den Kanon auf und nennt nach der Apocalypse die Weisheit Salomonis und das Buch Sirach. Doch sind vor jeder Erklärung der Sache haer. 8, 6. p. 19 C. (I, 300) und de mens. et pond. c. 4 p. 162 C. (IV, I, 8) nicht zu übersehen.

werden. Denn 1) würde die Thatsache, dass Paulus den Lucas als buchführenden Zeugen seiner Reisen mitgenommen habe, ihn nicht als Verfasser seines Evangeliums, sondern als Verfasser der AG. legitimiren, also gar nicht hierher gehören. An dieser Stelle würde sich der Satz mit *itineris* nur als rein chronologische Notiz über die Zeit der Abfassung des Lucasevangeliums auffassen lassen. So will ihn Harnack nach S. 368 Anm. 1 offenbar selbst nicht verstehen, und in der That hätte die ganze Notiz so verstanden im Zusammenhang keinen Sinn, und es würde sich dabei auch die Frage erheben, woher der Verfasser seine Weisheit nehme. 2) Das *quasi* wird bei der Conjectur *itineris* ganz müssig, was nur bestätigt ist, wenn Harnack es sich damit zurechtlegt, dass „es die Absicht als eine supponirte bezeichnen soll.“ Mir scheint vielmehr der überlieferte Text sich aus 2. Tim. 4, 16 vgl. Vs. 11. zu erklären, wobei, wie man schon vorgeschlagen hat,¹⁾ *secundum* „das zweite Mal“ zu heissen hätte (= *secundo*). Der Verfasser will sagen, dass Paulus bei seiner zweiten Verantwortung vor Gericht den Arzt Lucas als eine Art Rechtskundigen mit sich gehabt habe. Die Thatsache, die er sich aus den eben erwähnten Stellen construirt hätte, würde er erwähnen, um das Verhältniss des Evangelisten Lucas zum Apostel Paulus als ein jenen besonders auszeichnendes erscheinen zu lassen, vielleicht auch um dem Bedenken Rede zu stehen, welches sich gegen die Treue des Lucas aus 2. Tim. 4, 16 erheben liess, kurz um das allgemein angenommene Verhältniss des Evangelisten Lucas zu Paulus als ein in der That besonders intimes hinzustellen. Das *quasi* wäre dann mit Rücksicht auf *medicus* gesetzt.²⁾ Noch wichtiger ist es aber, sich über *suo nomine ex opinione* zu verständigen, daher es zu bedauern ist, dass Harnack sich über diese von ihm, wie gleich zu sehen sein wird, so schwer genommenen Worte gar nicht genauer ausgesprochen hat, weder über ihre Verbindung, noch über die Frage ihrer Beziehung auf das Vorwort des lucanischen Evangeliums. Mir wenigstens

¹⁾ S. bei Hesse S. 72.

²⁾ Ueber *quasi* ebenso schon Hesse S. 74, nur von einer unmöglichen und zwar gerade auch durch die richtige Beziehung des *quasi* ausgeschlossenen Erklärung von *juris studiosus* ausgehend.

scheinen die Ausleger durchaus im Rechte zu sein, welche die angeführten Worte auf dieses Vorwort zurückführen, und zwar so, dass *ex opinione* dem ἔδοξε καὶ μοί Luc. 1, 3 entnommen ist, während das *nomine suo* dem allgemeinen Sinne des Vorworts des Lucas entspricht.¹⁾ Dieses Vorwort, welches sich überhaupt bei der den Fragmentisten hier beschäftigenden Frage nicht wohl übersehen liess, klingt ja auch sonst in seinen Worten an.²⁾ Verräth nun diese Stelle noch eine auffallende Gleichgültigkeit gegen die (mittelbare) Apostolicität des Lucasevangeliums? Harnack behauptet es und meint, dass dem Fragmentisten „die Legende Paulus sei eigentlich der Urheber des dritten Evangeliums noch fremd sei“ (S. 367), dass er dagegen die „Selbstständigkeit“ des Lucas noch (in dem *nomine suo ex opinione*) „stark betone“ und, indem er Paulus an der Abfassung seines Evangeliums weder direct noch indirect theilhaftig erscheinen lasse „deutlich noch eine ältere, unbefangene Ansicht gegenüber Irenäus (adv. haer. III, 1, 2) festhalte.“ (S. 367 f.) Allein gesetzt auch diese Auffassung der Worte des Fragments über das Lucasevangelium sei richtig, so ist nichts bedenklicher als die Meinung, dass sie im Verhältniss zu Irenäus die ältere sei. Unter unseren Gewährsmännern für das Lucasevangelium ist Irenaeus, der älteste, auch der einzige, der das Materielle dieses Evangeliums unter die Autorität des Paulus stellt.³⁾ Das mag überhaupt zu seiner Zeit die gemeine Meinung gewesen sein, wenn man Tertullians Worte:⁴⁾ *Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent* streng nehmen darf. Das hiermit angenommene Verhältniss des Paulus zum Lucasevangelium lockert schon

¹⁾ Vgl. Credner Gesch. des nistmtl. Kan. S. 153, 346 f. Hilgenfeld Einleitung S. 98. Die Beziehung des *ex opinione* auf die Meinung der Leute (Hesse u. A.) ist gewiss unrichtig. Denn der Verfasser kann nicht mit dieser Meinung begründen wollen, was seine thatsächliche und authentische Begründung schon im eigenen für das *nomine suo* auch von Hesse angerufenen Vorwort des Lucas fand.

²⁾ Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 99. Besonders zu beachten ist das *assequi*, da mit diesem Worte die lateinische Bibel (auch die vorhieronymische) das παρακολουθεῖν Luc. 1, 3. wiedergibt.

³⁾ a. a. O.: καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ἐν' ἐκείνῳ χρηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

⁴⁾ adv. Marc. IV, 5.

Tertullian, indem er gleich nach den eben angeführten Worten fortfährt: *Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint.*¹⁾ Bald schrumpft der persönliche Antheil des Paulus am Lucas-evangelium auf nachträgliche Approbation zusammen, die man den Stellen 2. Kor. 8, 18 und Röm. 2, 16. 2. Tim. 2, 8 entnimmt,²⁾ und bei Ambrosius ist gegen den kirchlichen Stammbaum des dritten Evangelisten so vollständige Gleichgültigkeit eingetreten, dass dieser Erklärer in seinem Vorwort zum Lucasevangelium und in seiner ganzen Auslegung des lucanischen Vorworts, mit alleiniger Ausnahme der beiläufigen Erwähnung des Attestes 2. Kor. 8, 18,³⁾ wobei er aber gar nicht im Sinn hat, damit unmittelbar den Inhalt des dritten Evangeliums durch die Person des Paulus zu decken, des persönlichen Verhältnisses des Lucas zu Paulus als einer Legitimation seines Evangeliums niemals gedenkt und überhaupt das Verhältniss des Lucas zum apostolischen Zeitalter, selbst darüber ganz schweigend, dem unmittelbaren Zeugniß des eigenen Vorworts des Lucas überlässt. Und dieser Gang der Dinge fliesst, vom Anfangspunkt abgesehen, der einer besonderen Betrachtung unterläge, aus den Thatfachen, mit denen man es zu thun hatte, ganz natürlich. Zum Apostel liess sich Lucas nicht machen, man begnügte sich also zu seiner Legitimation als kanonischen Schriftstellers damit, dass er ein Apostoliker sei, und sah soviel durch sein in den paulinischen Briefen vorliegendes und aus der AG. erschlossenes Verhältniss zu Paulus und durch sein eigenes Zeugniß⁴⁾ für festgestellt an. Dagegen liess man ein engeres und ausschliessliches Verhältniss des Paulus zu seinem Evangelium fallen, dessen Behauptung zur Erhebung der Autorität dieses Evangeliums gar nicht führte, (da auch Paulus zu den Augen-

¹⁾ Die Auffassung dieser Worte bei Harnack S. 368 übersieht, dass sie sich auch auf das Marcusevangelium beziehen. Das muss auch davor warnen, sie zu scharf zu nehmen. Denn die Leugnung jedes persönlichen Antheils des Petrus am Marcusevangelium würde der ganzen, beharrlich sich behauptenden Tradition darüber zuwider sein.

²⁾ Vgl. Origen. bei Eus. KG. VI, 25, 6 (Opp. III, 1 sq. Lommatzsch) u. Homil. I in Luc. (Opp. V, 89) und Euseb. KG. III, 4, 7.

³⁾ Zu Luc. 1, 3 (Opp. II, 20 A. ed. Mediol 1875 sqq.).

⁴⁾ Luc. 1, 2 f. vgl. auch Eus. KG. III, 4, 6.

zeugen der evangelischen Geschichte nicht gehörte), und überdiess in üblem Conflict mit den eigenen Aussagen des Lucas brachte.¹⁾ Betrachtet man nun die Stelle des Fragments über das dritte Evangelium in diesem Zusammenhange, so ist freilich schwer zu sagen, wo besondere Freiheit der Ansichten über die Apostolicität dieses Evangeliums darin zu suchen sein soll. Lockert sie irgend wie das allgemein angenommene Verhältniss des Verfassers des dritten Evangeliums zu den Aposteln? Ich wüsste nicht wie. Aber der Fragmentist soll die „Selbständigkeit“ des Lucas „stark betonen.“ Davon kann aber doch kaum die Rede sein, wenn man nur zugibt, dass der Verfasser bei *nomine suo ex opinione* gar nicht nur aus sich redet, sondern auf eine Thatsache zurückgeht, die für jeden Betrachter des gegebenen Kanons im Vorwort des Lucas offen da lag. Aber diese Thatsache hebt er allerdings hervor. Thut er es nun mit Rücksicht auf das Verhältniss des Lucas zu Paulus? Zunächst ist diese Meinung durchaus nicht die nächstliegende. Man hat behauptet, dass das *nomine suo ex opinione* da stehe mit Rücksicht auf das was der Verfasser eben vom Marcusevangelium gesagt haben werde.²⁾ In der That weiss ich keinen vernünftigen Grund gegen diese aus dem weiteren Zusammenhang dieser Stelle zunächst hervorspringende Auffassung ihrer Worte. Aber jene andere hat geradezu den Augenschein gegen sich. Denn wenn der Verfasser des Fragments seine Darlegung der Evangelistenrechte des Lucas mit einem Hinweis auf dessen persönliches Verhältniss zu Paulus beginnt, so begründet er damit doch für die Worte *nomine* u. s. w. nichts weniger als das Vorurtheil, mit welchem Harnack sie auslegt. Dabei kommt auf den eigentlichen Sinn der Worte *cum eum Paulus — adsumsisset*, von welchem oben die Rede war, nicht einmal viel an. Denn auch Harnack muss aner-

¹⁾ Diesem Conflict kann Irenaeus selbst, sobald er auf das Vorwort des Lucas Rücksicht nimmt, thatsächlich, wenn auch vielleicht ganz unbewusst, nicht entgehen. Er führt Luc. 1, 2 mit den Worten ein: *Sic igitur et Lucas . . . ea quae ab eis (apostolis) didicerat tradidit nobis* (adv. haer. III, 14, 2), wo der Plural der Gewährsmänner des Lucas sich mit der streng genommenen Meinung der schon angeführten Stelle III, 1, 2 nicht verträgt.

²⁾ Hesse S. 79 f.

kennen, dass der Verfasser des Fragments „auf eine enge Verbindung des Lucas sowohl mit allen Aposteln als mit Paulus Werth legt.“ (S. 368). Dem Satze *cum — adsumsisset* aber und der Notiz *nomine suo ex opinione* entgegengesetzte Tendenz geben, heisst doch den Text in kaum erträglicher Weise überladen.¹⁾ Auch kann nur eine sehr willkürliche Auffassung der Worte des Fragments über das Verhältniss des Lucas zu Paulus daraus entnehmen, dass „ihm die Legende Paulus sei eigentlich der Urheber des Lucas-evangeliums noch fremd ist.“ Fasst man seine Worte ohne chronologisches Vorurtheil und ohne die Anfänge jener Legende sich willkürlich zu construiren auf, vergleicht man sie sodann mit der bekannten Tradition über das Lucasevangelium, so kann man nur sagen, dass der Fragmentist die Annahme des Antheils des Paulus am dritten Evangelium nur in der schwächeren Form durchblicken lässt, in welcher sie überhaupt sich in der altkatholischen Kirche behauptet und insbesondere auch da vorgetragen wird, wo das Princip der Apostolicität des neutestamentlichen Kanons anerkanntermaassen allein herrscht. Diese im Fragment noch in Frage gestellt zu sehen bietet also auch der Abschnitt über Lucas keine Veranlassung. Ein schliesslicher Rückblick auf den ganzen Zusammenhang des Fragments kann auch nur bestätigen, wie sehr darin das Princip der apostolischen Herkunft schon die Voraussetzung der Anerkennung des Kanons ist. Dessen Apostolicität ist nämlich im muratorischen Fragment, wiewohl unzweifelhaft gefordert (Z. 79 f.), doch nirgends das eigentliche Thema. Dieses ist vielmehr, wo die (mittelbare oder unmittelbare) apostolische Herkunft für sich keinen Anstand hat, die Frage, wie die kanonischen Schriften dazu kommen, das sein zu wollen als was sie im Kanon stehen, die Evangelien also Berichte von der wirklichen evangelischen Geschichte, Gelegenheitschriften wie die paulinischen Briefe Schriften von katholischer Bedeutung. Wo sich entsprechende Fragen aber von selbst beantworten oder gar nicht erheben,

¹⁾ Harnack weiss freilich in dem *nomine suo* gelegentlich noch eine weitere, ganz andersartige Tendenz zu entdecken (S. 389).

wie bei den katholischen Briefen und den Apocalypsen, geht der Verfasser auch stillschweigend vorbei.¹⁾

So kann ich denn im ganzen Fragment keinen Grund entdecken, dem Verfasser andere als die gemeinkatholischen Ansichten über die Apostolicität des Kanons unterzulegen. Ebenso wenig konnte ich seine von Harnack behauptete Originalität in der Bestimmung des Verhältnisses der neutestamentlichen Sammlung zur alttestamentlichen anerkennen. Nun bliebe schliesslich nur noch zu prüfen übrig, mit welchem Recht Harnack den Fragmentisten auch von den gemeinkatholischen Annahmen über die Inspiration der neutestamentlichen Schriften noch frei findet. Allein ich glaube, dass ich ohne Nachtheil für die Sache und den Wünschen meiner Leser sogar entgegenkommend eine weitere Bestreitung der darüber von Harnack aufgestellten Behauptungen (S. 389 ff.) unterlassen darf. Wenn ich dagegen ausführte, dass der Fragmentist die Inspiration der kanonischen Schriften auf jeden Fall voraussetzt (Z. 19 ff.), dass er sie ihnen aber in besonderem Sinne beigelegt hat nur eine die Bedeutung seines Schweigens überspannende und das wirklich von ihm Gesagte vorurtheilsvoll auffassende Auslegung zu bestreiten Veranlassung findet, so würde der Gang meiner Kritik der Harnack'schen Auffassung des Fragments dem von mir bis hierher Ausgeführten zu ähnlich ausfallen um nicht schon darum lästig zu sein. Auch enthalten die obigen Bemerkungen, besonders die über die Stellung des Fragments zur Apostolicität des Kanons, schon einige wesentliche Stücke zur Widerlegung dessen, was Harnack über die Eigenthümlichkeit seiner Ansichten von der Inspiration der kanonischen Schriften behauptet. Daher zweifle ich nicht, dass, wenn ich nur bis hierher gegen Harnack's Auffassung des Fragments im Rechte bin, eine auch über diesen Abschnitt seiner Ab-

¹⁾ Der kleine Fehler in Hinsicht auf den 2. Johannesbrief, der bei dieser Auffassung des Zusammenhangs des Fragments unberücksichtigt bleibt, ist oben S. 123 f. erklärt. Diese Auffassung macht es aber allerdings sehr unwahrscheinlich, dass der Fragmentist Z. 69 den 2. und 3. und nicht den 1. und 2. Johannesbrief, und also unter den drei allein von ihm anerkannten katholischen Briefen zwei von nicht katholischer Form im Sinne hätte,

handlung fortgesetzte Bestreitung überflüssig ist. Ich fasse daher nur noch meine von ihm abweichende Ansicht über das muratorische Fragment dahin zusammen, dass es mir in keiner der Principienfragen, die den neutestamentlichen Kanon betreffen, vom Standpunkt abweichend erscheint, welcher seit Irenaeus und Tertullian als der gemeinkatholische bekannt ist, und dass ich also die von Harnack aus dem Fragment erschlossene, angeblich älteste Phase der Geschichte des neutestamentlichen Kanons nicht nur an sich für unwahrscheinlich halte, sondern im muratorischen Fragment auch gar nicht dargestellt finde.

Druckfehler:

- S. 8. Anm. 2, Z. 4 lies: er statt es.
 „ 8. „ 2, „ 12 „ Ἐβραίων statt Ἑβραίων.
 „ 29. „ 1, lies: spukend statt spukt.
 „ 74. Z. 21 lies: 405 statt 205.

Im Verlag von **Ernst Schmeitzner** in **Chemnitz** ist erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie.

Streit- und Friedensschrift.

Von Prof. Dr. **Franz Overbeck.**

Preis 5 Mark.

Inhalt: Vorwort. I. Verhältniss d. Theologie zum Christenthum überhaupt. Das Christenth. wurde den Alexandrinern ein wissenschaftl. Problem, d. h. sie stellten es als Religion in Frage: Entstehung der christl. Theologie. Antike u. moderne, allegor. u. histor. Interpretation der Mythen u. Dogmen. Naturwissenschaft u. Glaube bei jetzigen Theologen. — II. Die apologetische Theologie der Gegenwart, hinsichtl. ihrer Welt- u. Lebensbetrachtung; ihr histor. u. naturhistor. Beweis für's Christenth. Sünde, Elend, Tod, Hölle u. Himmel in ihrer Auffassung. Der Wunderbeweis. Ihre Meinung über Beziehung v. Christenth. zu Bildung u. Politik. Ihre kritischen Maassstäbe. Wirkungslosigkeit der ganzen Richtung. Ihre Unchristlichkeit. — III. Die liberale Theologie der Gegenwart. Ihr „Christenth. Christi.“ Dessen angebl. Akkommodationsfähigkeit. Verkenennung der Weltverneinung. Christus bei den Liberalen als Kulturfreund. Vernichtung des Christenth. durch Unterschieben weltbejahender Tendenz. Popularisirung der lib. Theologie: ihr äusserster Exzess die „Protestantenbibel.“ — IV. Die kritische Theologie u. ihr positives Verhältniss zum Christenth. in der Gegenwart. Ohne sich selbst mit der christl. Lebensbetrachtung zu identifiziren, nimmt die krit. Theologie sie doch gegen Verkennung in Schutz: sowohl gegen die apologet. u. lib. Theologie, als auch gegen Versuche, sie völlig zu vernichten (das Straussische Bekenntniss). — V. Möglichkeit einer krit. Theologie in protestant. Kirchen. Paul de Lagarde. Forderung, den Eid. theolog. Lehrer, die Methoden u. Resultate ihrer Arbeiten betr., aufzuheben, die Ordinationsgelöbnisse abzuändern u. den esoter. Standpunkt des Geistlichen neben seinem erforderlichen exoter. anzuerkennen. Schluss.

Studien zur Geschichte der alten Kirche.

Von Prof. Dr. **Franz Overbeck.**

Heft I. gr. 8. S. VIII. 230. Preis 10 Mark.

Inhalt: I. Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet: zieht die Aechtheit eines bis jetzt ohne Widerspruch ins 2. Jahrhundert gesetzten und stets besonders gepriesenen apologetischen Schriftstückes in Frage. — No. 2. Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Auffassung bei den Kirchenschriftstellern behandelt die kaiserliche Strafgesetzgebung gegen die Christen im 2. Jahrhundert und die Meinungen darüber in der christlichen Tradition, wobei sich lehrreiche Einblicke in die frühesten Schwierigkeiten und Komplikationen des Verhältnisses der Kirche zum Staate ergeben. — No. 3. Ueber das Verhältniss der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche sucht ein sehr zähes und charakteristisches modernes Vorurtheil gegen die altkirchliche Auffassung der Sklaverei im römischen Reiche aus dem Wege zu räumen, indem nachgewiesen wird, dass man über das eigentliche Interesse dieser Kirche, soweit sie sich mit der antiken Sklaverei befasst, völlig in die Irre geht, wenn man es in der Erschütterung der politischen Institution als solcher findet. —

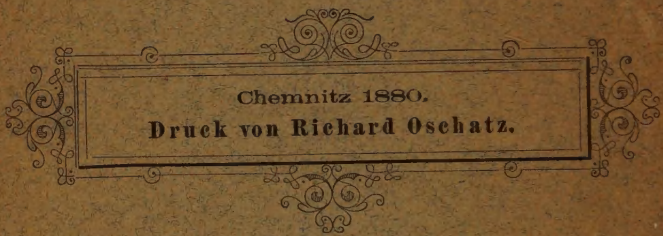
(Wird fortgesetzt.)

- Nietzsche, Friedrich.** Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. 2. Aufl. M. 3 60
- Unzeitgemässe Betrachtungen.
1. Stück. David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller M. 3 —
2. „ Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben M. 3 —
3. „ Schopenhauer als Erzieher. M. 3 —
4. „ Richard Wagner in Bayreuth. M. 3 —
- Rich. Wagner à Bayreuth. Traduit en français par M. Baumgartner M. 2 70
- Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister M. 10 —
- Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche M. 5 —
- Der Wanderer und sein Schatten M. 6 —
- Reé, Paul.** Der Ursprung der moralischen Empfindungen M. 2 80
- Dühring, Eugen.** Robert Mayer der Galilei des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale M. 4 —
- Widemann, Paul.** Ueber die Bedingungen der Uebereinstimmung des discursiven Erkennens mit dem intuitiven. Eine Untersuchung des Ursprungs der Formen und Gesetze des Denkens M. 1 20
- Grundlagen des Erkennens. (unter der Presse.)
- Bauer, Bruno.** Zur Orientirung über die Bismarck'sche Aera M. 8 —
- Ohorn, Anton.** Wanderungen in Böhmen. M. 3 —
- Sainte-Beuve.** Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Nach den Causeries du Lundi in das Deutsche übersetzt. (unter der Presse.)
- Fritze, Ludwig.** Indisches Theater. Sammlung indischer Dramen a. d. Orig. in das Deutsche metrisch übersetzt.
- Bd. 1. Sakuntala . brosch. M. 2 70, eleg. gebd. M. 3 50
- „ 2. Ratnavali oder die Perlenschnur. brosch. M. 2 40, eleg. gebd. M. 3 —
- „ 3. Mricchakatika oder das Irdene Wägelchen M. 4 50
- Meghaduta, das ist der Wolkenbote. Ein Gedicht von Kalidasa. In das Deutsche metrisch übersetzt. brosch. M. 1 50, eleg. gebd. M. 2 —
- Marr, Wilh.** Antisemitische Hefte
- Heft 1. Der Judenkrieg, seine Fehler und wie er zu organisiren ist M. — 60
- „ 2. Goldene Ratten und rothe Mäuse M. — 60
- „ 3. Oeffnet die Augen, Ihr deutschen Zeitungsleser M. — 60
- (wird fortgesetzt.)



- Nietzsche, Friedrich.** Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. 2. Aufl. . . . M. 3 60
- Unzeitgemässe Betrachtungen.
1. Stück. David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller . . . M. 3 —
 2. „ Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben . . . M. 3 —
 3. „ Schopenhauer als Erzieher. . . M. 3 —
 4. „ Richard Wagner in Bayreuth. . . M. 3 —
- Rich. Wagner à Bayreuth. Traduit en français par M. Baumgartner . . . M. 2 70
- Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister . . . M. 10 —
- Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche . . . M. 5 —
- Der Wanderer und sein Schatten . . . M. 6 —
- Reé, Paul.** Der Ursprung der moralischen Empfindungen M. 2 80
- Dühring, Eugen.** Robert Mayer der Galilei des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung in seine Leistungen und Schicksale . . . M. 4 —
- Widemann, Paul.** Ueber die Bedingungen der Uebereinstimmung des discursiven Erkennens mit dem intuitiven. Eine Untersuchung des Ursprungs der Formen und Gesetze des Denkens . . . M. 1 20
- Grundlagen des Erkennens. (unter der Presse.)
- Bauer, Bruno.** Zur Orientirung über die Bismarck'sche Aera M. 8 —
- Ohorn, Anton.** Wanderungen in Böhmen . . . M. 3 —
- Sainte-Beuve.** Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Nach den Causeries du Lundi in das Deutsche übersetzt. (unter der Presse.)
- Fritze, Ludwig.** Indisches Theater. Sammlung indischer Dramen a. d. Orig. in das Deutsche metrisch übersetzt.
- Bd. 1. Sakuntala . brosch. M. 2 70, eleg. gebd. M. 3 50
 - „ 2. Ratnavali oder die Perlenschnur. brosch. M. 2 40, eleg. gebd. M. 3 —
 - „ 3. Mricchakatika oder das Irdene Wägelchen M. 4 50
- Meghaduta, das ist der Wolkenbote. Ein Gedicht von Kalidasa. In das Deutsche metrisch übersetzt. brosch. M. 1 50, eleg. gebd. M. 2 —
- Marr, Wilh.** Antisemitische Hefte
- Heft 1. Der Judenkrieg, seine Fehler und wie er zu organisiren ist . . . M. — 60
 - „ 2. Goldene Ratten und rothe Mäuse . . . M. — 60
 - „ 3. Oeffnet die Augen, Ihr deutschen Zeitungsleser . . . M. — 60
- (wird fortgesetzt.)





Chemnitz 1880.

Druck von Richard Oschatz.

BS Overbeck, Franz Camillo, 1837-1905.
2320 Zur Geschichte des Kanons; zwei Abhandlungen
08 Chemnitz, E. Schmeitzner, 1880.
142p. 21cm.

331642

Contents.- Die Tradition der alten Kirche
über den Hebräerbrief.- Die neutestamentliche
Kanon und das muratorische Fragment.

1. Bible. N.T.--Canon. 2. Bible. N.T.
Hebrews--Criticism, interpretation, etc.--
History. I. Title II. Title: Die Geschichte
des Kanons.

CCSC/mmb

